

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Близкайшиe сотрудники: Н. С. Арсеньевъ, С. С. Безобразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандеръ, В. В. Зыльковскій, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лоскій, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкій, П. П. Сувчинскій, Кн. Г. Н. Трубецкой, Кн. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровскій, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

Адресъ редакціи и конторы :
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 3-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 4.

ІЮНЬ-ІЮЛЬ 1926.
ОГЛАВЛЕНИЕ.

№ 4.

1. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви	3
2. Георгій В. Флоровскій. — Метафизи- ческія предпосылки утопизма	27
3. П. Новгородцевъ. — Возстановле- ніе святынь	54
4. В. И. Ильинъ. — Иночество и подвигъ	72
5. Н. С. Арсеньевъ. — Пессимизмъ и мистика въ древней Греціи	88
6. Н. А. Бердяевъ. — Кошмаръ злого добра	103
7. Объ умной или внутренней мо- літвѣ (изъ отцовъ Церкви)...	117
8. П. Арианбо. — Філософія дѣйствія	121
9. Б. П. Вышеславцевъ. — Два пути соціального движенія	127

Стр.	Стр.
10. Проф. И. Глубоковскій. — Хри- стіанское единеніе и богослов- ское просвѣщеніе въ православ- ной перспективѣ	139
11. С. Л. Франкъ. — Религія и Нау- ка въ современномъ сознаніи ..	145
12. А. Ельчаниновъ. — Епіскопъ — Старецъ	157
13. И. К. — Свѣтлой памяти иту- мени Екатерины	166
14. Кн. Г. И. Трубецкой! — Споръ о монархіи	172
15. Н. А. Бердяевъ. — Дневникъ фи- лософа	176
16. Н. А. Бердяевъ. — Жозефъ де Местръ и масонство	183
17. С. Л. Франкъ. — Новое изданіе Баадера	188
18. С. Л. Франкъ. — Новокантіан- ская філософія міеологіи	190
19. Бібліографія	192
20. Русская релігіозная бібліотека при методистской місії въ Прагѣ	194

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ.

3) Церковь и «инославие».

Церковь есть благодатная жизень въ Духъ Св., и благодатная жизнь есть спасение. Поэтому нѣтъ и не можетъ быть ни раздѣлнія, ни противопоставленія Церкви и спасенія: въ Церкви нѣтъ и спасенія, ибо жизнь въ Церкви и есть спасеніе. *Extra ecclesiam nulla salus.* Это есть истина самоочевидная, вытекающая изъ самого существа Церкви. И какъ единъ Духъ Св., и едина благодатная жизнь, такъ едина и Церковь, почему является, конечно, недоразумѣніемъ говорить о раздѣлніи или соединеніи «церквей». Единая Церковь не можетъ ни раздѣляться, ни соединяться, ибо въ себѣ она ничего не знаетъ. И Господь говорилъ всегда о созданіи Церкви *и иконе* (Ме. 16, 8). Единство Церкви съ очевидностью яствуетъ изъ всего ученія о ней, какъ Тѣлъ Христовомъ, Невѣсть Христовой, новой благодатной жизні, и это сознаніе съ полной ясностью выражено въ церковиомъ преданіи (св. Игнатій Богоносецъ, св. Ириней, св. Кипріанъ, бл. Августинъ, бл. Феодоритъ, бл. Іеронимъ и др.)^{*)}

Насколько Церкви противостоять *не*-Церковь, чуждый языческій міръ, вообще «міръ сей», вопросъ трудностей не представляеть, грани рѣзко начертаны, нѣтъ общенія между Христомъ и веларомъ. Одноано уже и въ язычествѣ приходится различать предавшихъ себя всякому непотребству (Рим. I: 22-32) отъ дѣлающихъ доброе (Рим. 2:10). (Ср. Д. Ап. 10: 34-35). Объ этомъ различіи свидѣтельствуетъ Церковь, которая изображенія древнихъ праведниковъ-мудрецовъ помышляетъ въ притворѣ храма, тѣмъ свидѣтельствуя, что они являются, по слову св. Лустина Философа и Клиmenta Александрийскаго «христіанами до Христа». Вообще судьба *всего* вѣхристіанскаго міра есть неоткрытая тайна, которая пріоткрывается въ ученіи Церкви о проповѣди Христа во адѣ (I Петр. 3: 19-20). Гораздо труднѣе и запутаннѣе представ.

^{*)} Ср. Макарій. Правосл. богосл. II. 208-11.

ляется вопросъ объ единстве Церкви, когда онъ переносится внутрь самого христианства. Дѣло въ томъ, что не было, кажется, времени, когда бы не существовали въ Церкви внутреннія нестроенія, приводившія къ образованію ересей и расколовъ, начиная уже съ апостольскихъ временъ (Симонъ волхвъ, николаиты). Церковь отрицалась и ихъ изъ себя извергала, по заповѣднѣ Господа: аще и Церковь преслушаешь, да будешь тебѣ яко болѣръ язычникъ и мытарь (Ме. 18: 17). Однако это яко язычникъ, хотя и выражаетъ практическое отношеніе къ упорствующимъ въ своемъ заблужденіи, но не отожествляетъ ижъ съ язычниками, отъ которыхъ они во всякомъ случаѣ отличаются и въ лучшую сторону, какъ озаренные свѣтомъ Христовымъ, и въ худшую, какъ отъ единства вѣры отпадшіе, чего нельзя, конечно, сказать объ язычникахъ.

Лжеученія церковныя, ереси и расколы, отличаются отъ прямого отступничества отъ Христа или богооборчества, поскольку они пытаются ревностью о церковной истинѣ, но къ ней незамѣтно для нихъ приражается ложь, своеоліе, своемысліе. Есть законная, здоровая, неустранимая степень своемыслія въ христианствѣ, о которой говорится апостоломъ: подобаетъ и ересиамъ — разномысліямъ, своемысліямъ — быти между вами, да откроются между вами искушнѣйшіе (Кор. 11: 19). Это есть проявленіе христианской свободы сыновъ Божіихъ, ибо христиане не рабы, но сыны (Гал. 4: 6-7). И во всѣ времена исторіи Церкви бывали такія раздѣленія, богословскія школы, разномыслія, которые оказывались благодѣтельными для жизни церковной, и ихъ авторитарное подавленіе — прежде какъ и теперь — означало бы нехристианское порабощеніе. Здѣсь всегда остерегающе зоветъ нась заповѣдь христианской свободы, изрѣченная апостоломъ языковъ: «такъ, стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ и не подвергайтесь опять игу рабства... къ свободѣ призваны вы, братья» (Гал. 5: 1, 13). Лишь постъ прямого осужденія компетентной церковной властью еретически вѣроятные отпадаютъ отъ единства церковнаго, между ними и Церковью проходитъ раздѣленіе — *аїрос*; и тогда вѣрность Церкви требуетъ блюсти установленныя грани и не мириться съ тѣмъ, которые въ какомъ бы то ни было смыслѣ являются отторгнутыми отъ единства церковнаго и врагами Церкви. Любовь есть и ревность, нѣтъ любви не ревиущей. Поэтому догматическая распри всегда до глубины потрясали церковную жизнь.

Въ этомъ смыслѣ надо понимать и многочисленныя каноническія опредѣленія по отношенію къ еретикамъ, сохраняющія силу церковнаго закона и до нашихъ дней. Не всѣ знаютъ эти каноны и отдаютъ себѣ отчетъ въ той степени церковной ревности, которая въ нихъ проявляется. Общая задача этихъ церковныхъ постановленій есть охраненіе стада церковнаго отъ еретиковъ и раскольниковъ. Уже т. наз. апостольскія правила опредѣляютъ общія основанія отношеній къ отпавшимъ отъ общенія церковнаго. *Правило 10:* аще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолнится, хотя бы то было въ домѣ (т. е. не только въ Церкви): таковой да будетъ

отлученъ. *Прав. 11.*: Аще кто принадлежа ко клиру съ изверженіиъмъ отъ клира молиться будеть: да будеть изверженъ и самъ. *Прав. 45.* Епископъ или пресвитеръ или діаконъ, съ еретиками молившійся токмо, да будеть отлученъ. Аще же позволить имъ дѣйствовать что-либо яко служителямъ церкви, да будеть изверженъ. *Лаодикійскаго собора правило 6:* ие попускати еретикамъ, коснѣющімъ въ ерети, входити въ домъ Божій. *Правило 33:* ие подобаетъ молиться съ еретикомъ или отщепенцемъ. *Правило 9 Тимофея, еп. Александрийскаго.* *Вопросъ.* Долженъ-ли священнослужитель молиться въ присутствіи аріанъ или другихъ еретиковъ или будеть-ли то ни малю не во вредъ ему, когда при нихъ совершаеть онъ свою молитву или священодѣйствіе? *Отвѣтъ:* Въ божественій литургії діаконъ предъ временемъ цѣлованія возглашаетъ: ие приемлемые къ общенію изъдите. Посему таковы ие должны присутствовать, аще не обѣщаются покаятися и оставити ересь. *72 правило УГ всел. собора* воспрещаетъ и смѣшаные браки съ еретиками: «недостоитъ мужу православному съ жею еретичкою бракомъ совокуплятися, ии православной женѣ съ мужемъ еретикомъ сочетатися. Аще же усмотрѣио будеть иѣчто таковое, содѣлланиое иѣмъ-либо: бракъ почитати ие твердымъ, и незаконное сожитіе расторгати. Ибо не подобаетъ смѣшивати несмѣшаемое, ниже совокупляти съ овцю волка, и съ частію Христовой жребій грѣшниковъ. Аще же кто постаювленіе нами преступить: да будеть отлученъ (ср. 14 прав. IV всел. соб., лаодик. соб. прав. 10, кареаг. соб. прав. 2).

Итакъ, Церковь возбраняетъ молитвенное общеніе между православными и не-православными и не оставляетъ здѣсь мѣста безразличію, почитая, что «безразличіе — причина золь» (Прав. св. Нинифора Исповѣдника, вопр. 10). Это опредѣленіе, которое для вѣнчаний можетъ казаться узкимъ и фанатическимъ, для живущихъ церковною жизнью со всею ея конкретностью и полнотой является самоочевиднымъ. Невозможно общеніе въ молитвѣ безъ общенія въ вѣрѣ, и въ этомъ смыслѣ самочинный «Intercommunion» всякаго рода есть либо легкомысліе и дилетантізмъ, либо самообманъ, а то и просто обманъ: человѣку ие дано одновременно итти двумя путями, есть только одинъ, и даже самая потребность другого уже свидѣтельствуетъ о начавшемся шатаніи. Въ этомъ смыслѣ примѣръ Вл. Соловьевъ въ наши дни приобрѣтаетъ предостерегающее значеніе: онъ попытался личнымъ дерзивеніемъ перейти преграду между православіемъ и католицизмомъ, чтобы жить всей полнотой церковной жизни въ томъ и другомъ. Если вѣрить газетному сообщенію, появившемуся послѣ его смерти, онъ тайно присоединился къ католицизму, видимо оставаясь въ православіи. Передъ смертью онъ былъ напутствованъ православнымъ священникомъ и былъ отпѣтъ въ православной церкви также православнымъ священникомъ. Это тяжелое недоумѣніе доселъ такъ и остается окончательно иеразъясненнымъ. Общеніе въ молитвахъ и таинствахъ есть послѣдствіе и выраженіе единенія церковнаго. Соловьевъ просто перешагнулъ чрезъ канонические запреты,

кстати сказать, имѣющіе одинаковую силу какъ для православія, такъ и для католичества. Въ результатѣ католики считаютъ его просто католикомъ, для православныхъ онъ остается православиимъ, поскольку онъ самъ не отрекался отъ православія, хотя и вызвалъ тяжелыя недоразумѣнія. Вл. Соловьевъ, повидимому, хотѣлъ произвести церковный экспериментъ личной унії. То, что захотѣлъ соединить въ своемъ лицѣ Вл. Соловьевъ, осталось по-прежнему иесоединеннымъ. Онъ бралъ оба «вѣроисповѣданія» не только въ томъ, въ чѣмъ они не различаются между собою, но и въ томъ, въ чѣмъ они взаимно противополагаются, *) и объявилъ себя выше и виѣ этихъ раздѣленій. Если же Вл. Соловьевъ просто отпалъ отъ православія и перешелъ въ католичество, какъ это лонимаютъ и толкуютъ католики, тогда этотъ случай теряетъ свою принципіальную остроту и становится зауряднымъ.

Итакъ, Церковь вообще возвращаетъ церковное общеніе съ еретиками. Однако, практика церковной жизни ставила еще и другіе, болѣе конкретные вопросы объ еретическомъ крещеніи и еретической іерархіи. Признавать-ли дѣйствительнымъ крещеніе еретиковъ или же ихъ нужно рассматривать какъ не-христіанъ и присоединять ихъ къ церкви透过 вновь совершающее крещеніе? Признавать-ли дѣйствительнымъ еретическое священство и при возсоединеніи рассматривать-ли епископовъ и клириковъ какъ простыхъ мірянъ или же какъ лицъ посвященныхъ? На эти вопросы въ отношеніи къ различнымъ еретикамъ Церковь отвѣчала различно. Даже въ отношеніи къ одной и той же ереси давался неодинаковый отвѣтъ въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ. Такимъ образомъ для Церкви пребываніе въ ереси или расколѣ само по себѣ еще не давало исчерпывающаго решенія вопроса, но къ этому общему признаку присоединялись еще дальнѣйшія опредѣленія, силою которыхъ устанавливались разныя степени въ удаленіи отъ Церкви.

Подтвердимъ сказанное примѣрами.

Общій принципъ о непріятіи еретического крещенія и евхаристіи выраженъ въ 46 правилахъ апост. постан.: епископа или пресвитера, прѣвѣшихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергать повелѣваемъ. Кое бо согласie Христово съ веліаромъ, или какъ часть вѣрному съ невѣрнымъ (2 Кор. 6: 15)? Такоже и прав. 47: епископъ или пресвітеръ, аще по истинѣ имѣющаго крещеніе вновь окрестить или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окрестить; да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту Господню и не различающій священниковъ отъ лжесвященниковъ (въ правилахъ 49 и 50 опредѣляются условія дѣйствительности крещенія, именно совершеніе его

*) При присоединеніи къ католичеству Вл. Соловьевымъ была прочитана (по свидѣтельству катол. свящ. Толстого) professio fidei Tridentina, которая оканчивается апостолствованиемъ всего осужденного и отвергнутаго Римской церковью, т. съ въ частности и Православія, поскольку постѣднее отвергаетъ хотя бы, напр., Ватиканскій догматъ: Simulque contraria opinia atque haereses quoscunq; ab ecclesia damnatas et reicctas et anathematizatas ego pariter damno, rejiicio et anatemathizo. Въ свою очередь и православіе отъ приходящихъ въ его лоно изъ католической церкви требуетъ отверженія католическихъ лицеученій, въ частности папизма (Ср. чин. возсоединенія).

во Имя св. Троицы и въ три погружения, слѣдоват., не уловлетворяющее этнъ требованіямъ крещеніе является недѣйствительнымъ.). Это же въ общемъ подтверждается и правиломъ 68 (конецъ): «крещеннымъ или рукоположеннымъ отъ еретиковъ ни вѣрными, ни служителями Церкви быти не возможно».

Извѣстно, что вопросъ о дѣйствительности крещенія у еретиковъ составлялъ предметъ церковныхъ распрай между востокомъ и западомъ, причемъ римская церковь проявляла большую снисходительность, признавая крещеніе еретиковъ, тогда какъ африканская и малоазійская церковь держалась противоположнаго воззрѣнія. Эта распра усилилась въ связи съ вопросомъ о ирещеніи донатистовъ, причемъ восторжествовала на кареагенскомъ соборѣ болѣе умѣренная точка зрѣнія, подтвержденная и въ 7 правилѣ 2 всел. собора (ср. также 7 и 8 прав. Лодик. соб. и правило 95-ое собора Трульскаго). Было различено двѣ группы еретиковъ, и первую (аріанъ, македонянъ, савватіанъ и наватіанъ, именующихъ себя чистыми и лучшими, тетрадитовъ и аполлинаристовъ) разрѣшено было принимать чрезъ муропомазаніе, евноміанъ же, монтанистовъ и савелліанъ присоединять какъ язычниковъ. Заслуживаетъ вниманія, что рядъ еретиковъ, крещеніе которыхъ здѣсь признано дѣйствительнымъ, относится къ числу тягчайшихъ лжеучителей, анаемствованныхъ Церковью I-ымъ правиломъ того же 2 всел. собора: «да предается анаемъ всякая ересь, а именно: ересь евноміанъ, аномеевъ, аріанъ, или евдоксіанъ, полуаріанъ или духоборцевъ, савелліанъ, маркелліанъ, фотиніанъ и аполлинаріанъ». Т. о. ереси *одинаково* анаемствованныя, *неодинаково* разъсматриваются въ вопросѣ о дѣйствительности крещенія. Специальномъ относительно новаціанъ правило 8-ое I всел. собора постановляетъ, что возвращающіеся въ православіе клирики ихъ и епископы послѣ отреченія своихъ прежнихъ мнѣній, по возложеніи на нихъ руки, приемлются въ сущемъ санѣ, слѣд., признается дѣйствительнымъ еретическое священство (Тоже говоритъ и правило 68 Кареаг. соб. о павліанахъ см. прав. 19-ое (всел. соб.). А въ то же время св. Василій Вел. въ 47 канонич. правилѣ свидѣтельствуетъ, что «мы таковыхъ перекрещиваемъ. А хотя у васъ и не принять сей обычай перекрещиванія, подобно какъ и у римлянъ, по нѣкоторому благоусмотрѣнію: однако наше винословіе да имѣть силу». См. также и въ прав. I: «относительно вопроса о каѳарахъ подобаетъ послѣдовати обычаю каждыя страны, ибо обь ихъ крещеніи различно думали разсудивши о семъ предметѣ въ свое время». Подобнымъ образомъ и правило 2 VI всел. собора (Трульскаго), подтверждая всѣ каноническія правила, въ числѣ другихъ подтверждаетъ и строгую практику перекрещиванія для африканскихъ церквей, однако, *только* для нихъ, п. ч. въ другихъ мѣстахъ дѣйствовали совсѣмъ иные каноны, уже приведенные: «еще же и Кипріаномъ, архіепископомъ африканскія страхи и мученикомъ и соборомъ при немъ бывшимъ изложенное правило, которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей и *также* у нихъ, по преподанному имъ обычаю, сохраняемо было». Замѣчательно, что здѣсь

оставляется въ качествѣ мѣстной нормы правило, изданное въ 256 году въ африканской церкви при Киприанѣ, о перекрещиваніи всѣхъ, обращающихся къ православной церкви изъ еретиковъ или раскольниковъ, хотя оно прямо противорѣчить 7 правилу II всел. собора.

Т. обр. 47 каноническое правило Василія В. здѣсь отличается въ стоорну большей строгости и отъ 8 прав. I всел. собора въ отношеніи къ «чистымъ», каѳарамъ, (новаціанамъ) и отъ 7 прав. 2 всел. соб. относительно ряда другихъ ересей. Частности насы здѣсь не интересуютъ, намъ важно установить, что практика церкви въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ была колеблющейся и отнюдь не единообразной, и начала, установленные въ отношеніи къ крещенію еретиковъ, имѣли значеніе не жесткой юридической нормы, не *dura lex*, но общаго основанія, регулирующаго принципа. *)

Въ общемъ, на основаніи правила 95 Трульскаго собора въ практикѣ церкви существуетъ три чинна воссоединенія къ православію: черезъ крещеніе, муропомазаніе (протестанты) и простое отреченіе отъ лжеученій (римско-католики и нѣк. др.). Подобное же различіе устанавливается и относительно священства, причемъ переходящіе въ православіе изъ исловѣданій, сохранившихъ апостольское преемство (католичество, несторіанство и др.) пріемлются въ сущемъ санѣ, **) остальные же (протестанскія секты) какъ міряне. Такимъ образомъ практика Церкви въ отношеніи къ «инославію» была различна. Это различіе опредѣляется степенью отпаденія или удаленія данного исповѣданія отъ Церкви. Значить, здѣсь могутъ быть различные степени. Съ чѣмъ связано это различіе?

Въ I-мъ канонич. правилѣ св. Василія В. это различіе иамъчается слѣдующимъ образомъ. Древніе «иное нарекли ересью, иное расколомъ, иное самочиннымъ соборищемъ. Еретикамъ назвали они совершенно отторгнувшихъ и въ самой вѣрѣ отчуждившихъся; раскольникамъ раздѣлившихъ въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ вопросахъ церковныхъ и о вопросахъ, допускающихъ уврачеваніе, а самочиннымъ соборищамъ собранія, составляемыя испокорными пресвитерами или епископами и неизученнымъ народомъ». Св. отецъ приводить далѣе рядъ примѣровъ ересей, имѣющихъ

*) Примѣромъ гибкости церковной практики въ примененіи каноновъ, можетъ почитаться слѣдующее мѣсто изъ посланія Федора Студита: вопросъ II: о желающихъ креститься, когда не находится священника православнаго или безукоризненнаго: можно ли имъ креститься отъ священника, имѣющихъ общеніе съ еретиками, или такихъ, о которыхъ не было извѣщенія, особенно когда угрожаетъ смерть? Отвѣтъ. Здѣсь изрѣчено исповѣдниками, іерархами и игуменами такое правило: пресвитерамъ, устраннымъ отъ священнослуженія за общеніе съ еретиками, когда не находится не совратившагося священника, дозволяется крестить и преподавать св. тайны, прежде освященныхъ не виновнымъ священникомъ. Также сообщать монашескій образъ, совершать молитвословіе при погребеніи, читать евангелие на утрени и благословлять богоявленскую воду.

**) Еп. Никодимъ Миланъ полагаетъ, что въ отношеніи римско-католического духовенства православная церковь руководится I правиломъ константинопольскаго собора 879 г. Еп. Никодимъ. Правила православной церкви съ толкованіями, рус. пер. I, стр. 147. СПБ. 1911.

разность въ вѣрѣ въ самого Бога, въ сущности стоящихъ даже въ христіанства, какъ манихейство, валентиніанство, марконіанство. Сюда онъ относить и пепузіанство-монтанізмъ). Однако, это различіе только намѣщаетъ общую идею, но въ своемъ практическомъ приложеніи оказывается шаткимъ и неточнымъ. Правило 6-ое II всел. собора, прямо сливаетъ еретиковъ и раскольниковъ подъ общимъ понятіемъ ереси,*) да и дѣйствительно, самоутверждающейся раскольничьи уже содержатъ въ себѣ ересь, ибо, по слову Златоуста, «раздирать церковь не меньшее зло, какъ и впасть въ ересь». Практическое же отношеніе Церкви къ одному и тому же лжеученію, какъ мы видѣли, измѣнялось въ зависимости отъ общаго соотношенія и *практически* даже арианство и македоніанство, анаѳемствованныя какъ ересь, рассматривались какъ раскольничьи, поскольку стало признаваться и арианское крещеніе. Подобное же различіе наблюдается и въ новѣйшее время въ практикѣ помѣстныхъ православныхъ церквей относительно католичества (мы говоримъ здѣсь объ общихъ принципіальныхъ основаніяхъ, оставляя въ сторонѣ, правильно или неправильно поступающими было въ томъ или другомъ частномъ случаѣ). Тогда какъ греческая церковь присоединяетъ католиковъ черезъ перекреціваніе и, слѣдовательно, трактуетъ ихъ какъ еретиковъ, подобныхъ манихеямъ, гностикамъ, монтаністамъ, русская православная церковь пріемлетъ икъ чрезъ простое отреченіе отъ заблужденій, равно и клириковъ икъ пріемлетъ въ сущемъ санѣ, т. е. практически относится къ нимъ какъ къ раскольникамъ. Это различіе можно поставить въ параллель тому различію въ отношеніи къ донатистамъ и новаціанамъ, которое существовало въ практикѣ мѣстныхъ церквей и объяснялось особенностями мѣстной жизни.

Всѣ эти различія и отѣнки въ отношеніи Церкви къ вѣцерковному христіанству (если такъ можно выразиться) чрезвычайно важны, потому что ими намѣщается общее воззрѣніе Церкви, и заразѣ отмечаются упрощенные схемы. Къ числу такихъ упрощенныхъ схемъ относится въ нашихъ глазахъ и та схема, соблазнительная по своей геометрической простотѣ, согласно которой все, находящееся въ прямого общенія съ единой Церковью, оказывается совершенно отчужденнымъ отъ церковной жизни, лишеннымъ благодати Божией, здѣсь нѣть священства и нѣть таинствъ, клирики же и духовныя лица суть простые міряне. Послѣдовательно развивающаяся, эта точка зреія должна привести къ выводу, что нѣть разницы между нехристіанскими религіями и вѣцерковнымъ христіанствомъ, между крещенными и иекрещенными. Но такое мнѣніе явно противорѣчить церковной практикѣ и каноническимъ опредѣленіямъ, которые всегда различали степень удаленія отъ Церкви, и самыи фактъмъ такого различенія нис-

*) Ср. правило 6-ое II всел. собора: «еретикамъ же именуемъ наимъ тѣхъ, которые издавна чуждыми церкви объявлены, такъ и тѣхъ, которые послѣ того нами анаѳемѣ преданы; кромѣ же сего и тѣхъ, которые хотя притворяются, будто въру нашу исповѣдують здраво, но которые отѣлились и собираютъ собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ».

провергали эту каноническую геометрию. Церковь признает разницу между христианством и не-христианством и въ какомъ-то смыслѣ считаетъ *своимъ* все, находящееся въ грани крещенія, даже если данное исповѣданіе находится въ разрывѣ или разлученіи съ нею: самыя понятія *ереси* и *раскола* возможны только въ церкви и *по отношению* къ церкви, суть *церковныя* квалификаціи, никто не называетъ магометанство или буддизмъ ересью или расколомъ. Слѣдов., существуетъ нѣкоторая виѣшняя зона Церкви, находящаяся уже за предѣлами ея ограды, есть связь церковная, несовпадающая съ единствомъ церковной организаціи: тѣло церковное не вполнѣ совпадаетъ съ его виѣшними очертаніями, но имѣть еще и свою периферію, церковь видимая включаетъ еще и церковь невидимую не только за предѣлами этого міра, но и въ этомъ мірѣ, и съ этой скрытой, потенциальной церковностью все время такъ или иначе соотносится. Получается выводъ, что есть *ecclesia extra ecclesiam* точнѣе *extra muros*. Нужно догматически осмыслить этотъ непререкаемый канонический фактъ. Но для этого прежде всего нужно освободиться отъ формалистического юризма, столь несвойственного православію. Не нужно превращать каноны, выражаютіе собою руководящія мысли Церкви, въ правовые нормы, требующія чисто формального пониманія и исполненія.*¹) Впрочемъ всякому юристу известно, что примѣненіе закона, даже очень совершенного, всегда требуетъ творческаго его истолкованія. Оно тѣмъ болѣе становится неизбѣжнымъ въ примѣненіи къ нормамъ, которыя возникли болѣе 1000 лѣтъ тому назадъ при обстановкѣ, существенно отличающейся отъ современности. Въ ученіи объ единствѣ Церкви мы вступаемъ на путь малообслѣдованный и трудный, гдѣ требуется величайшая осторожность.

Прежде всего является церковной аксиомой единство Церкви и ея единственность. Не должно быть мѣста такому представлению, что есть двѣ или три «церкви» или ея «вѣтви», причемъ ни одна изъ нихъ не есть истинная или единственная. Есть *Православіе*, и нужно живымъ членамъ Церкви знать и чувствовать всю полноту, единственность и безусловность жизни въ Православіи, которая есть Духъ Св., обитающій въ Церкви. И лишь изъ Православія и черезъ Православіе нужно видѣть и постигать все, что не есть Православіе, но что, насколько оно вообще *церковно есть*, есть и Православіе, хотя и ущербленное, ослабленное. Каково должно быть *церковное* отношение къ не-православію, которое вмѣстѣ съ тѣмъ не есть вполнѣ и не-православіе, но въ какой-то степени есть и православіе? Такое отношение должно быть, прежде всего, далеко отъ безразличія къ тому, въ чёмъ не-православіе отходитъ отъ

*¹) По мнѣнию проф. Бердникова, который ссылается и на 2 прав. Трульск. соб. въ толкованіи сп. Иоанна Смоленскаго «нельзя понимать обязательность каноновъ въ смыслѣ безусловной неизмѣнности и неотмѣняемости правилъ древней вселенской церкви для послѣдующаго времени. Характеръ неизмѣнности принадлежитъ только такимъ определеніямъ соборовъ, которые касаются догматовъ вѣры». (Православная богослов. энциклопедія, т. 8. Проф. И. Бердниковъ. Практическое значеніе каноновъ вселенской церкви, стр. 383).

Православія или тѣмъ болѣе съ нимъ враждуетъ. Любовь все покрываетъ, однако кромѣ заблужденія, все терпить, кромѣ лжи. Любовь есть и ревность обѣ истинѣ, и этой ревности, а не безразличія хотеть отъ насъ Церковь. Однако только церковная ревность спасительна, — ревность же, отданная заблужденію, гибельнѣе, нежели ея отсутствіе: примѣръ можетъ служить сектанство и даже большевизмъ, которому нельзя отказать въ фанатической ревности. И смыслъ каноновъ, воспрещающихъ не только молитвенное, но, въ сущности, и жизненное общеніе съ еретиками, *) связанъ именно съ этой ревностью: невозможно общеніе церковное съ еретикомъ или раскольникомъ, насколько онъ утверждается въ своемъ *противленіи* Церкви, это является внутреннимъ противорѣчіемъ, есть измѣна самому себѣ или предательство. Какъ можетъ православный молиться вмѣстѣ съ штундистами, духовная энергія которыхъ рождается фанатической ненавистью ихъ къ Церкви, или съ толстовцами, паеюсь которыхъ есть извращеніе Евангелія съ отрицаніемъ вѣры въ Господа I. Христа? И однако можетъ быть такое положеніе вещей, при которыхъ прямолинейное примѣненіе каноновъ, запрещающихъ молитвенное общеніе съ еретиками и отщепенцами, было бы нарушеніемъ ихъ смысла: *summa lex summa iniuria*.

Это въ тѣхъ случаяхъ, когда еретикъ и отщепенцы поворачиваются къ Церкви не тѣмъ сторонами своего существа, въ которыхъ они пргрѣшаютъ противъ церковнаго единства, но тѣми, силою которыхъ они, не взирая на отдѣленіе, пребываютъ въ церковномъ общеніи, когда они идутъ — сознательно или безсознательно — не противъ Церкви, но къ Церкви и съ Церковью.

Когда протестанты и вообще инославные приходятъ теперь на наши богослуженія, развѣ соответственно духу каноновъ удалять ихъ отъ него на основаніи запрещенія совмѣстной молитвы съ еретиками? Развѣ нарушеніемъ каноновъ было то, что наши іерархи присутствовали лѣтомъ 1925 г. при англиканскомъ богослуженіи въ Лондонѣ, пассивно — этимъ торжественнымъ своимъ присутствіемъ — даже въ немъ соучаствуя? Развѣ нарушеніемъ каноновъ, далѣе, является, когда мы, вѣнчая нынѣ разрѣшаемые смѣшанные браки (однако въ свое время совершенно запрещенные канонами), тѣмъ самыемъ въ церковную молитву и даже въ тайнодѣйствіе допускаемъ инославныхъ, конечно, соответственно ихъ добромъ желанію, или вообще когда молимся — въ личной-ли (которая вѣдь тоже церковна) или въ общественной — молитвѣ обѣ инославныхъ?

Вообще, что представлять собою *не-православіе, не-церковь* въ отношеніи къ православію? Иногда это понимается законнически, юридически: если и въ малѣйшемъ нарушеніи законъ, то нарушеній становится преступенъ противъ *всего* закона, и не вся правда вообще есть неправда. Однако такая прямолинейность никогда не примѣнялась Церковью, всегда *различавшей*, какъ мы видѣли, степени отпаденія

*) Ср. напр. правила св. Никифора Исповѣдника, вопросъ 9, о вкушении пищи съ еретиками.

отъ Церкви. И теперешняя церковная практика различаетъ въ инославії, за предѣлами Церкви, каноническую преемственность священства или ея отсутствіе, въ первомъ случаѣ возсоединяя въ сущемъ санѣ, во второмъ этого не дѣлаетъ. Возможна около этого вопроса спорность или неясность въ фактѣ, именно наличія таковой преемственности священства или же ея отсутствія; такъ обстоитъ пока дѣло съ іерархіей старообрядческой (австрійского бѣлокриницкаго священства) и съ іерархіей англиканской. Отсутствіе этой преемственности въ протестантизмѣ ничѣмъ не можетъ быть возмѣщено при присоединеніи, и протестанскій пасторъ всегда есть мірянинъ для православія, если онъ къ нему присоединяется. Напротивъ, католіческій іерархъ, если онъ присоединяется къ Православію, пріемляется въ сущемъ санѣ (по смыслу правиль апостл. 47-68, разъясняемыхъ чрезъ сопоставленіе съ I всел. 8, каре. 6, 8, Вас. В. I, а съ другой ст. I всел. 19, Лаод. 8.).

Однако это нудить поставить и нанболѣе пререкаемый вопросъ о томъ, существуетъ-ли вообще іерархія — вѣцѣ Церкви, по крайней мѣрѣ вѣцѣ церковной организації, т. е. въ расколѣ и еретическихъ общинахъ? Этотъ вопросъ неизбѣжно ставится самыемъ фактомъ принятія инославныхъ въ сущемъ санѣ (какъ это относительно католиковъ дѣлаетъ православная церковь). Предъ лицомъ этого факта невразумительнымъ является прямое отрицаніе священства вѣцѣ Церкви, какъ іерархической организації. Однако столь же невозможно и его безговорочное признаніе, потому что послѣднее и означало бы именно тотъ Intercommunion, то общеніе молитвы и таинствъ съ отщепенцами, которое прямо воспрещается вышеприведенными канонами, согласно правилу 32 Лаодик. соб.: «не подобаетъ отъ еретиковъ принимать благословенія,*) которая суть суесловія паче нежели благословенія» (ср. прав. 37). Практически для людей церковныхъ инославные клирики не отличаются отъ мірянъ, ибо они не находятся съ ними въ іерархическомъ общеніи. Но строго говоря, они не суть міряне — laici — въ точномъ смыслѣ слова, какъ и инославные міряне также не суть церковные міряне, въ точномъ смыслѣ слова, ибо чинъ мірянъ есть опредѣленное положеніе въ Церкви, — въ церковномъ общеніи, вѣцѣ котораго остаются инославные, одинаково какъ состоящіе въ клиреѣ, такъ и вѣцѣ его. Поэтому прямое отрицаніе инославного священства въ смыслѣ его приравниванія мірянамъ есть въ нѣкоторомъ смыслѣ складываніе аршинъ съ золотниками и вообще лишено церковнаго смысла: Церковь судить только *внутри* себя, но не вѣцѣ, и различеніе клириковъ и мірянъ имѣть мѣсто лишь внутрі Церкви. Однако, какъ мы только что сказали, церковь судить и о вѣцѣніяхъ, насколько они входятъ въ соприкосновеніе съ нею, при возсоединеніи, и тогда она различаетъ церковное состояніе до него и признаетъ возможнымъ свъ своей стороны конвалидировать священство, его не повторяя, не совершая новаго рукоположенія, а также признаетъ

*.) «Благословеніе» — *благос* — разумѣются благословленіе хлѣбъ или частицы просфоры, которыми мѣнялись церкви въ знакъ богощенія.

и силу таинствъ, совершаемыхъ этимъ священствомъ, т. е. не только крещенія (которое можетъ быть по нуждѣ совершенено и мірянами), но и муропомазанія (которое мірянами совершено быть не можетъ, почему протестанты, какъ не имѣюше священства, пріемлются чрезъ муропомазаніе). Слѣдовательно, Церковь во всѣ времена, также какъ и теперь, признаетъ по крайней мѣрѣ *потенциальное священство* и въ расколѣ, которое и получаетъ свою полную *законную силу, юрисдикцію*, при *возсоединеніи* съ православіемъ. У преп. Феодора Студита встрѣчаемъ таное *сужденіе*: «...отлучены отъ священнослуженія тѣ, кто нынѣ рукоположенъ (епископомъ), оказавшимся еретикомъ, хотя и говорящимъ, что соборъ былъ дурной и мы погибли. Ибо почему онъ, признавая это, не убѣгаетъ отъ погибели, уклоняясь отъ ереси, чтобы быть епископомъ Божіимъ? Тогда и рукоположенія его тотчасъ будуть прияты». (Творенія преп. Феодора Студита, т. II, стр. 288. Изд. СПБ. Дух. Ак.) Однако ехъ *nihil nisi fit*, какъ это съ полной наглядностью вытекаетъ изъ отношенія Церкви нѣ *исповѣданіемъ*, утратившимъ преемственность священства. Церковь признаетъ священство сохраняющимся даже при нарушеніи общенія съ нимъ, хотя и возвращаетъ всяное молитвенное общеніе съ этимъ священствомъ и прантнически его какъ бы игнорируетъ, ибо священство дѣйствительно и дѣйствительно лишь при условіи канонического общенія и соподчиненія, которое вѣдь именно и отсутствуетъ; но разъ оно възстановляется, възстановляется и сила священства. Можно сказать, что, не отрицая таинства въ его сакраментальномъ моментѣ, Церковь считаетъ его бездѣйственнымъ въ отношеніи юрисдикціи. Согласно прав. 9-му IV всел. собора, рукоположеніе совершается лишь съ назначениемъ рукополагаемаго нѣ опредѣлѣнію храму, иначе поставленіе является недѣйствительнымъ, слѣдов., въ глазахъ Церкви *есть* постановленія въ расколѣ являются недѣйствительными, однано же, *неничтожными*, посольку они получаютъ силу при *възсоединеніи* и при *вступленіи* въ *правильныя отношенія юрисдикціи* и подчиненія. Второе же, новое, поставленіе уже поставленныхъ строго запрещается церковными канонами (апост. прав. 68); посѣдніе на этомъ основаніи запрещаютъ и новое поставленіе однажды извергнутыхъ изъ клира, которые поэтому навсегда пребываютъ низведенными въ разрядъ мірянъ (ср. Каре. соб. прав. 27). Т. о. церковное пониманіе таинства священства сводится къ тому, что оно не можетъ быть повторяено также, какъ и крещеніе и муропомазаніе, на этомъ основаніи не можетъ уже быть възстановленъ въ санѣ однажды извергненный*) изъ него (ср. Вас. В., прав. 3), какъ и не перепоставляется поставленный инудъ, въ общенія церковнаго**)

*) По правилу 21 Трульскаго собора самое большое, что можетъ быть ему предложено, это — лишь стричь волосы по образу клира.

**) Интересны мотивы принятія возвращающихся въ церковь въ сущемъ санѣ, выраженные въ 57 правилѣ Кареаг. собора «Наречаніе прежняго заблужденія не должно быть въ препятствіемъ принятію ихъ въ чинъ клира, когда они приступивъ къ вѣрѣ, истин-

Но какъ же согласовать это *условное признаніе священства extra ecclesiam* съ прямымъ опредѣленіемъ I правила св: Василія Великаго? Въ послѣднемъ сказано слѣдующее: сначала св. отецъ ставить общий вопросъ о крещеніи въ церкви, причемъ различаетъ въ этомъ отношеніи еретиковъ, коихъ крещеніе не дѣйствительно, отъ раскольниковъ и самочинныхъ сборищъ, причемъ крещеніе «раскольниковъ, яко еще не чуждыхъ церкви, принимати. Такимъ образомъ даже находящіеся въ церковныхъ степеняхъ, отступивъ купно съ непокорными, когда показаются, нерѣдко приемлятъ въ томъ же чинѣ». Такимъ образомъ, св. отецъ допускаетъ священство въ расколѣ и отвергаетъ его лишь для ереси, въ которой отрицается и само крещеніе, «ибо здѣсь есть явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога».

Отъ этихъ общихъ положеній обращаясь къ частностямъ, онъ останавливается на каеарахъ, которые были собственно раскольники, однако по своей ожесточенности приближались къ еретикамъ, почему «древнимъ угодно было ихъ къ инымъ и приравнивать. Ибо (объясняетъ св. отецъ), хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣютъ на себѣ благодати Святаго Духа. Ибо оскудѣло преподаяніе благодати, п. ч. пресъклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ, и черезъ возвлыженіе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженіе, *сдѣлавшись мірянами*, не имѣли властн ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподать другимъ благодать Св. Духа, отъ когоой сами отпали. Почему находящіеся отъ иныхъ къ Церкви, яко крещеныхъ мірянами, повелѣвали вновь очищать истинными церковными крещеніемъ». Такимъ образомъ, мысль св. отца не въ томъ, что *всякое* состояніе въ расколѣ съ церковью влечеть утрату законного преемства, но лишь приводящее къ «отступленію отъ церкви», т. е. ереси, которая не имѣеть и истинного крещенія (какъ видно изъ этого правила, св. Василій Великій не допускаетъ совершенно крещенія черезъ мірянъ, которое знаетъ теперешняя церковная практика присоединенія не по первому, но по второму чину, т. е. безъ перекрещивакія). Однако св. отецъ не настаиваетъ на строгомъ примѣненіи этого правила къ каеарамъ, потому что здѣсь же прибавляется: «но поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было, ради назиданія многихъ, пріяти крещеніе ихъ: то да будетъ оно приемлемо». (А слѣдовательно, по обратному ходу заключеній св. отца, приемлемо будетъ и священство ихъ, ибо одно съ другимъ для него связано). Такимъ образомъ, непризнаніе священства за предѣлами Церкви

ную Церквь признали своею и, въ ней увѣровавъ во Христа, приняли таинства Троицы... Сего ради по преданію анаемъ имѣніи заблужденія, возложеніемъ руки на приемлются въ единую церковь... въ которой спасителью приемлются всѣ таинства вѣчныя и ясновѣдущія, впрочемъ пребывающихъ въ ересь подвергающія великому осужденію и казни. Что въ испытѣи свѣтѣльѣ препроводжало бы ихъ къ вѣчной низинѣ, то въ заблужденіи становится для нихъ болѣе омрачающимъ и осуждающимъ... Таковыя, когда присоединяются удостовѣреніе въ ихъ добромъ житіи, безъ сомнѣнія, правилью могутъ утверждены бытіи въ юнѣрѣ для служенія сп. тайнамъ». Ср. Каре. соб. прав. 68 (о пріятіи иліриковъ донатистовъ въ юнѣрѣ каеоліческой церкви).

у св. Василія Великаго отнюдь не безусловно, но условно, оно связано съ той или иной *оценкой* даннаго раскола, приближающей его то къ ереси, то нъ самочинному соборищу, причемъ самая оценка, въ зависимости отъ обстоятельствъ мѣста и времени, мѣняется, какъ показываетъ примѣръ съ каѳарами (а также и съ энкранитами, какъ это явствуетъ изъ того же I правила Вас. В.). *Сужденіе же произносится Церковью, которая и опредѣляетъ, какъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ относиться къ отпавшему церковному обществу.**) Такъ и въ отношеніи къ каѳарамъ I всел. соборъ прямо постановилъ (прав. 8) о томъ, чтобы присоединяющіеся къ Церкви да пребываютъ въ клирѣ, епископы епископами, пресвитеры — пресвитерами. Уже по этому одному выраженіе св. Василія В. о томъ, что они «*сольвались мірянами*», очевидно, относится къ юрисдикціи, къ *недѣйствительности* ихъ поставленія, но не иѣ беаѣтвенности самого священства, которое получаетъ силу при присоединеніи къ Церкви. Это же постановляетъ относитъ донатистовъ и прав. 68 Кареагеи. собора, которое гласить, что «*рукоположенные донатисты, аще исправясь, воскотятъ приступити къ каѳолической вѣрѣ, да ие будуть лишаемы принятія въ своихъ степеняхъ.*» (Конечно, и это правило было бы несогласуемо съ опредѣленіемъ I прав. Вас. В., если бы оно было понято буквально и безусловно). Напротивъ, это совершен-но исключается I всел. 19, лаод. 18 относительно павліанъ и фриговъ, «хотя бы находились въ мнимомъ у нихъ клирѣ».

Все это ставить общий доктринальный вопросъ о природѣ священства и его силѣ. Очевидно, что изъ двухъ элементовъ дѣйственности священства первый, — именно юрисдикція, законная управомоченность, составляетъ общее *условіе* дѣйствительности второго, сакраментального элемента, и, съ устраненіемъ первого, теряетъ свою дѣйствительность и послѣдній. Это и означаетъ «*изведеніе въ число мірянъ*» бывшаго клирика. Но это еще не решаетъ вопросъ о самомъ благодатномъ дарѣ священства. Сохраняетъ ли онъ какую-то, хотя и потенціальную, дѣйствительность и въ лишенныхъ сана, подобно св. крещенію и муропомазанію, печать которыхъ неизгладима даже въ отпадшихъ? Послѣднее слѣдуетъ изъ неповторимости обоихъ таинствъ, но это же относится какъ мы видѣли, и къ священству,***) и это же явствуетъ и изъ того, что обѣты священства не ограничиваются никакимъ срокомъ, но даются, такъ же какъ и монашескіе, на всю жизнь, почему прав. 7-ое IV всел. собора и воз-

*) Мы уже упоминали, что на основаніи этого получаетъ свое принципіальное объясненіе различное отношеніе къ католичеству со стороны греческой и русской церкви, причемъ первая рассматриваетъ ее какъ ересь (на основаніи постановленія собора 1756 года при патр. Кириллѣ V) и считаетъ латинское крещеніе простымъ купаньемъ *рѣмія рію філо* (Підпалюкъ), русская же церковь, согласно терминологіи св. Василія В., практически разсматриваетъ его какъ расколъ, хотя и связанный съ еретическими ученіями.

**) Знаменитый православный канонистъ еп. Никодимъ Милашъ замѣчаетъ: «*неизгладимый характеръ, по учению правосл. Церкви означаетъ только то, что это таинство не можетъ изъ одной и той же ступени повторяться надъ однимъ и тѣмъ же лицомъ.*» (Право правосл. церк., т. II, стр. 66).

браняеть вчиненнымъ однажды въ клиръ и монахамъ не вступать ни въ воинскую службу, ни въ мірской чинъ*) подъ угрозой анаемы. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что и по православному возврѣнію принятію сана присуща извѣстная неизгладимость, которая, дѣйствительно, позволяетъ его въ этомъ смыслѣ сопоставлять съ крещеніемъ.

Оставившіе священство и вступившіе въ званіе мірянъ не могутъ быть разсматриваемы какъ всѣ остальные міряне, или какъ они сами были до принятія сана. Снятіе сана неизбѣжно сопровождается духовнымъ измѣненіемъ, которое можетъ быть восполнено христіанскими добродѣтелями и подвигами, но во всякомъ случаѣ само по себѣ представляеть собой надломъ. Нельзя безнаказанно и безболѣзненно оставить алтарь, нельзя его просто позабыть или отвернуться отъ него. Католическая церковь съ обычной своей доктринальной прямолинейностью со временъ Тридентскаго собора выражаетъ это какъ *character indelebilis*,**) причемъ съ нимъ связано и то, что священодѣйствія запрещенныхъ священниковъ, поставленія, совершенныя низложеными епископами, имѣютъ силу *ex opere operato*. Это возврѣніе отличается механическостью, которая вообще свойственна ученію *ex opere*

*) Въ связи съ этимъ стоитъ вопросъ о томъ, канонично-ли разрѣшать *снятіе* сана, какъ это принято въ русской церкви, согласно 86 ст. устава Дух. Консисторій. Еп. Никодимъ Мілашъ находитъ эту практику рѣшительно не каноничною и всѣ ссылки въ пользу ея на разныи каноническіи правила неубѣдительныи. (см. и. соч. I, 501-4). Не входя здѣсь въ разсмотрѣніе пререкаемаго вопроса по существу, ограничимся общимъ замѣчаніемъ, что и практика русской церкви, разрѣшающа сложеніе сана не въ видѣ наказанія, но по прошенію, никакимъ образомъ не можетъ означать, чтобы священійный санъ разматривался лишь какъ временная должность. Церковная власть въ данномъ случаѣ создаетъ лишь особое условіе недѣйствительности священства. Трудность этого случая заключается въ томъ, что снятіе сана здѣсь ведеть за собою автоматическое спасибо и каноническихъ затрудній второго брака для клириковъ, сановъ, наихъ будто дѣйствительно возвращаєтъ въ первоначальное состояніе. Однако такое пониманіе дѣла означало бы уничтоженіе сана и его обѣтій («прайми залогъ сей и суплоди... о немъ же истязанъ будеши по второмъ страшномъ пришествіи Христовомъ», говорить епископъ рукоположенному иерею, вручая ему частицу св. даровъ). Разрѣшіе второго брака спавшему сану означаетъ *не* его анулированіе, но пріостановку дѣйствій строгихъ каноновъ о воспрещеніи второго брака ради спасиженія къ человѣческой слабости. Здѣсь есть аналогія съ отношеніемъ Церкви къ второму и третьему браку и особеню къ разводу, который допускается изъ благосинхожденія, но отнюдь не одобряется по существу. Церковь, наизнанку, т. е. свободно и творчески относится даже и къ канонамъ, которые, при всей ихъ священности, не представляютъ собою *ius strictum*, «закона», но регулятивныи нормы (что косвенно подтверждается и тѣмъ, что въ исторіи канонического законодательства бывали случаи, когда позднѣйшіе каноны отмѣчали или измѣняли предшествующіе). Можно спорить о томъ, правомочна-ли помѣстная церковь одна вносить такое измѣненіе въ церковную дисциплину, но принципіально такая возможность едва ли можетъ быть отвергаема.

**) На 7 засѣданіи Тридентскаго собора было постановлено: *si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indeleibile, unde ea iterari non possunt: anathema sit* (Sess. VII, de sacramentis in genere can 9), и дальше: *si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ait proinde frustra episcopos dicere: Accipe spiritum Sanctorum aut per eam non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse anathema sit* (Sess. XXIII de sacr. ord. can 9).

operato. Изъ того правильного наблюденія, что сообщеніе благодати въ Церкви связано съ наличиемъ опредѣленныхъ богоустановленныхъ условій, имѣющихъ существенно неустранимый характеръ, католическая доктрина дѣлаетъ и обратное заключеніе о томъ, что сообщеніе благодати *неотдѣлимо* отъ этихъ условій самихъ по себѣ (это именно и означаетъ *ex opere operato*) и что, слѣдовательно, благодать никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ отдѣляться отъ этихъ дѣйствій. *) Такое заключеніе, дѣйствительно, вносить черты магизма въ пониманіе церковныхъ тайнодѣйствій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и является излишнимъ для разрѣшенія вопроса. Не всякое священство, имѣющее непрерывность въ поставленіи своеемъ, дѣйствительно, а, слѣдовательно, есть священство: иначе вѣдь невозможно и иепонятно было бы изверженіе изъ сана, которое именно у католиковъ сопровождается весьма выразительнымъ ритуаломъ разоблаченія извергаемаго отъ священныхъ одеждъ (и даже выскабливаніемъ съ помазанныхъ мѣстъ священаго елея). Выходитъ, что Церковь здѣсь остается безсильна, и бездѣйственно лишеніе сана, если и послѣ него остается неумаленной дѣйственная сила священства **), вслѣдствіе *ero character indelebilis*. Возможность изверженія изъ сана съ очевидностью показываетъ, что правильность поставленія въ смыслѣ непрерывности апостольскаго преемства, какъ ни важна она, еще не имѣеть рѣшающаго значенія. Иначе придется признать имѣющими силу теперешнія живоцерковныя поставленія, между тѣмъ какъ *недѣйствительность* живоцерковныхъ постановленій должна быть установлена Церковью твердо*** и рѣшительно (характерно, что сами живоцерковники въ свою очередь объявляютъ недѣйствительнымъ церковное священство, по крайней мѣрѣ, заграничное). И въ

*) Вотъ какъ смотрѣть на этотъ вопросъ современный католическій богословъ: *Que penser des sacrements administrés par un évêque schismatique ou hérétique?...* Aujourd’hui tout catholique sait que pour pouvoir faire réellement des prêtres chrétiens, en observait le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plénitude de sacerdoce autrement dit, d’être évêque. L’exercice du pouvoir d’ordre dans la collection du sacerdoce comme dans tout autre act sacramental, pourra être illicite, si l’évêque va contre une prohibition de l’Eglise: il ne sera pas pour cela invalide (?), et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpetuer, le Christ l’ayant voulu, hors des prises de l’Eglise même dans le schisme, même dans l’hérésie. C’est la une vérité, non précisement de foi définitive, mais cependant défirissable; les théologiens disent: *pro xima fidie* (A. d’Ales. *Ordination, Dict. Apolog. de la Foi cathol.*, fasc. XIII. Paris 1919).

**) Кобер. *Die Deposition und Degradation*. Tübingen. 1867, стр. 94-5 устанавливаетъ, что, хотя низложенный илирѣнъ юридически есть мѣрзость, но *edie Befähigung die mit ihrer Wurde verbundenen Funktionen auszuüben ihnen ungeschenkert verblieb* (?!). Поэтому и самая Deposition понимается какъ лишеніе правъ сана, ohne jedoch den durch die Ordination empfangenen geistlichen Charakter völlig zu verlieren (110). Выходитъ, что дѣйственное изверженіе изъ сана для Церкви неисполнимо. Въ связи съ такимъ пониманіемъ находится католическая практика возстановленія въ санѣ извергнутыхъ изъ него, разумѣется, властію папы (E. Vagadard. *Déposition et dégradation des clercs*, Dict. de théol. cathol. t. IV, p. 472).

***) Странно, что d’Herbigny (B. Orient. Christ.) видѣть въ такомъ отношеніи къ живоцерковной іерархіи «донатізмъ». Изъ приведенныхъ каноновъ ясно, что церковь во многихъ случаяхъ отказывала въ признаніи сретическому и даже раскольническому священству вѣдь всякаго донатизма.

этомъ именно смыслъ воинствующая ересь или расколъ, даже самочинное сбоще поскольку оно по какимъ бы то ни было мотивамъ: догматическимъ, іерархическимъ или же политическимъ идеть противъ церкви и законной церковной власти, оно, отъ Церкви отрываясь, преграждается отъ источника благодати и постольку становится безблагодатнымъ. Т. обр. оказывается возможно безблагодатное священство, которое тѣмъ самымъ не есть уже священство. *Character indelebilis* здесь допустимъ не въ смыслѣ дѣйственности священства вовнѣ, но разрушительного его дѣйствія въ самомъ лжепоставленномъ: подобнымъ образомъ анаемствованный членъ церкви находится въ худшемъ положеніи, чѣмъ просто язычникъ, и именно въ силу своего крещенія. Такимъ образомъ, священства нѣть въ Церкви, въ ерesi, въ расколѣ или самочиніи, поскольку самое происхожденіе этой лжеіерархіи связано съ бунтомъ противъ церкви, непослушаніемъ и самочиніемъ, непріятіемъ истиннаго священства и поставленіемъ вмѣсто него и противъ него своей собственной лжеіерархіи. Здесь даже не имѣеть существенного значенія причина или поводъ, которые вызвали отдѣленіе отъ Церкви: это могутъ быть серьезныя догматическая разногласія, но могутъ быть и просто предательскія сдѣлки съ антихристовой властью, какъ у живоцерковинковъ. Такая лжеіерархія недѣйствительна, сколь бы ни было безспорно ея апостольское преемство; равнымъ образомъ теряютъ свою благодатность бывшіе члены православной іерархіи, разъ они измѣняютъ Церкви и вступаютъ въ ряды лжеіерархіи. Всякое молитвенное общеніе съ ними, а тѣмъ болѣе сослуженіе, воспрещенное священными канонами, непріемлемо для вѣрующей души. Удаленіе отъ Церкви измѣряется силою противленія ей, и живоцерковинки, несмотря на кажущуюся близость къ Церкви, для нась дальше нежели католики, протестанты, вообще разныя историческія исповѣданія.

Итакъ, одна непрерывность апостольского преемства при посвященіи еще не даетъ каконического поставленія. Однако безспорно и то, что *отсутствіе* такого преемства его во всякомъ случаѣ исключаетъ. Для Церкви отнюдь не имѣеть обязательной силы неканоническое поставленіе, однако при отсутствіи его Церковь не можетъ ни въ коемъ случаѣ, ни при какихъ обстоятельствахъ признать священства со всѣми послѣдствіями, отсюда вытекающими: ни теперешніе украинскіе самосвяты, ни всевозможные сектантскіе пресвитеры или протестантскіе пасторы никогда и ни при какихъ условіяхъ священниками признаны быть не могутъ, ибо и церковная власть имѣеть свои естественные границы и не можетъ сдѣлать несуществующее существующимъ. Въ этомъ смыслѣ есть огромная разница въ *объективномъ* положеніи всякихъ самосвятовъ и преемственно поставленной, но недѣйствительной лжеіерархіи, потому что эта послѣдняя при наличіи извѣстныхъ условій можетъ сдѣлаться дѣйствительной безъ перепоставленія: здесь имѣется объективная для того возможность. Въ этой возможности, правда, нѣть никакой принудительности: Церковь можетъ и не признать лжеіерархіи, несмотря на всю безспорность апостоль-

ского преемства, какъ она не признавала іерархій разныхъ еретическихъ и раскольническихъ общинъ (см. выше). Но Церковь можетъ, послѣ возсоединенія, признать ихъ и въ сущемъ санѣ, чего не можетъ надѣять непосвященными. Признаніе или непризнаніе въ сущемъ санѣ лжеіерархіи при возсоединеніи лежитъ во власти Церкви, которая руководится здѣсь соображеніями т. наз. церковной икономіи, т. е. практической мудрости и блага Церкви. Пріемля въ сущемъ санѣ, Церковь восполняетъ недостающее, даетъ силу иедѣйствительному, благодатствуетъ обезблагодатствование. Въ частности и въ отношеніи хъ живоцерковному самочинію будущее покажеть, какъ отнесется Церковь къ кающимся и возвращающимся въ нѣдра ея живоцерковнымъ лжеіерархамъ (въ Бозѣ почившій патріархъ Тихонъ проявлять въ отдѣльныхъ случаяхъ большую снисходительность), но до этого раскаянія вся живоцерковная іерархія, канъ церковнаго, такъ и вѣнѣцерковнаго постановленія иедѣйствительна, какъ возникшая изъ церковнаго мятежа и преслушанія, слѣдов., тайнодѣйствія, ими совершаемыя, суть акты кощунственные и иедѣйствительные, поскольку для нихъ требуется благодать священства*).

Однако все это просто и ясно въ примѣненіи къ случаямъ *активнаго* раскола и самочинія. Но могутъ быть совсѣмъ иные случаи, именно когда отдѣляется отъ Церкви цѣлая часть церковнаго общества, имѣющая свою канонически правильную и доселѣ Церковю не оспаривавшуюся іерархію. Подобныхъ случаевъ было не мало въ исторіи церкви: несторианство, армяне-монофизиты, римско-католики, англикане (не говоря уже о болѣе сомнительныхъ случаяхъ); или, съ другой стороны, автокефалія болгарская въ отношеніи къ греческой церкви, грузинская и украинская автокефалія, отдѣлившіяся отъ русской патріархіи, или — въ иаши дни — автокефалія польская, финляндская въ отношеніи къ законопослушной русской Церкви. Раздѣленія возникали и возникаютъ здѣсь во всякомъ случаѣ не на почвѣ прямого церковнаго мятежа, но отчасти на почвѣ догматическихъ, національно-культурныхъ или обрядовыхъ разногласій, отчасти же вслѣдствіе споровъ объ юрисдикції. Совершившееся раздѣленіе однако сдѣлало то, что церковное единеніе съ отпавшими стало невозможно, и, слѣдоват., упразднилась для вѣрныхъ сыновъ Церкви отпавшая часть священства. Однако, это упраздненіе или, вѣрнѣе сказать, парализованность схизматического священства, дѣлая его иедѣйствительнымъ для Церкви, въ то же время его еще не аннулируетъ. Очевидно, прежде всего, совершенно неправильно и даже невозможно приравнивать таине священства какъ къ изверженіямъ изъ сана по суду за преступленіе, такъ и хъ находящимся подъ запрещеніемъ или неканонически поставленнымъ: оставаясь на своемъ мѣстѣ, въ своемъ церковномъ тѣлѣ, оно раздѣляетъ и общую его судьбу. Приговоръ Церкви надѣяться отдѣлив-

*) Мы называемъ только общія рамки, но при практическомъ разрѣшеніи частныхъ вопросовъ здѣсь возможно большое разнообразіе. Церковная «ікономія» должна быть гибкой и благоснисходительной.

шайся частью, какъ мы уже знаемъ, можетъ быть различенъ, Церковь не связана фактомъ священства ех operato, и она можетъ отвергнуть не только дѣйствительность (юрисдикцію), но и дѣйственность (сакраментальную силу) этого священства, но можетъ поступить и иначе, съ большею снисходительностью. Такъ, напр., поступаетъ (въ отличіе отъ греческой) русская Церковь относительно римско-католического (и несторіанского) священства, приемля его сущимъ саномъ. Иными словами, выражаясь въ терминахъ св. Василия Вел., она практически трактуетъ католичество не какъ «ересь», а какъ «расколъ», повреждающей, но не обезсиливающей преемственность священства.

Однако дѣйствительность священства *enъ* ограды церковной признается Церковью даже и въ възвосоединенія и помимо этого восполненія. Это яствуетъ изъ того, что признаются имѣющими силу таинства, совершенныя этимъ священствомъ, слѣдовательно, — приходится отсюда заключить — почтается дѣйственномъ и благодать этого священства. Разумѣется выявиться это можетъ только относительно такихъ таинствъ, чрезъ которыхъ «инославіе» можетъ реально соприкоснуться съ Церковью. Въвзвосоединяемый съ нею получаетъ то, чего ему не хватаетъ, но онъ не долженъ получать то, что уже имѣеть. Поэтому, если онъ не является по настоящему, крещеннымъ, то онъ получаетъ крещеніе. Если онъ имѣеть лишь одно крещеніе, то онъ получаетъ муропомазаніе. Если онъ имѣеть муропомазаніе, въ немъ уже не нуждаясь, онъ допускается прямо къ полному общенію таинствъ, т. е. къ покаянію и причащенію. Изъ того, что римско-католики русской церковью не муропомазуются, иадо заключить, что въ глазахъ ея они это таинство уже имѣютъ. Но такое признаніе implicite необходимо подразумѣвать и дѣйствительность священства, п. ч. иначе оно не могло бы преподавать благодать муропомазанія. Было бы непослѣдовательно ограничить и исчерпать дѣйственность схизиатического священства лишь этими двумя таинствами: во-первыхъ, такое выдѣленіе именно ихъ однихъ изъ общей дѣйственности священства вообще едва ли мыслимо; во-вторыхъ, дѣйствительность этихъ и только этихъ таинствъ обнаруживается именно потому, что въ нихъ можетъ произойти дѣйствительная встрѣча Церкви съ «инославіемъ» на почвѣ тайнодѣйствія, Правда, признается Церковью и сила таинства брака, совершенного въ церковной оградѣ, ибо такие браки не перевѣнчиваются; однако относительно этого можетъ быть указано то, впрочемъ тоже не бесспорное, соображеніе, что крещеніемъ или муропомазаніемъ конвалидируется и бранъ, самъ по себѣ недостаточный или даже прямо недѣйствительный въ качествѣ таинства: не перевѣнчиваются не только католическія, но и протестанскіе браки, совершенные безъ священника, т. е. пасторомъ. Изъ признанія дѣйственности названныхъ таинствъ вытекаетъ дѣйственность и самого таинства священства, на которомъ они основываются. Остается вопросъ о тѣхъ таинствахъ, въ которыхъ не могутъ встрѣтиться и соприкоснуться Церковь и «инославіе», потому что это соприкосновеніе означало бы уже възвстановленіе полнаго

общенія церковнаго и преодолѣніе раскола именно о таинствахъ покаянія и причащенія. По существу обѣ этихъ таинствахъ и не имѣть случая прямо высказаться церковь, здѣсь возможны только богословскіе домыслы и заключенія, какъ болѣе такъ и менѣе благопріятные для инославія. Одна изъ таковыхъ наилѣпѣ *неблагопріятныхъ* возможностей, выражается въ распространительномъ примѣненіи къ данному случаю словъ ап. Павла о вкушениі идоложертвенныхъ яствъ и трапезѣ бѣсовской (1 Кор. 10: 20-21), и подобное же выраженіе св. Феодора Студита примѣняется къ еретикамъ его времени (боевымъ иконоборцамъ). Вотъ примѣръ: «священный патріархъ взять, изгнанъ, заключенъ въ потаенное мѣсто; на престолѣ его христоборецъ; соборъ нечестивыхъ; проклятие св. никейского собора; возобновленіе борьбы противъ Христа; ссылка святыхъ епископовъ и игуменовъ, монаховъ и монахинь; пролитіе крови, безвременная смерть, заключеніе въ темницахъ, умерщвленіе голодомъ, разграбленіе; а что еще страшнѣе видѣть и слышать, оскорблѣніе и попраніе досточтимой иконы Христа, Богородицы, всѣхъ святыхъ, разрушеніе храмовъ и жертвеннниковъ, оскверненіе и сожженіе святынь. При такихъ обстоятельствахъ всякой причащающейся или участвующей въ ядовитомъ хлѣбѣ, не есть-ли отступникъ отъ Христа, отверженный, нечестивый, если онъ не обратится назадъ чрезъ покаяніе» (Твор., т. II, 532). Это же иногда примѣняется съ явной непослѣдовательностью, и притомъ двойной, — къ католикамъ. Съ одной стороны, если католическое священство недѣйствительно, то слѣдуетъ заключить, что и совершаемыя имъ таинства просто недѣйствительны, представляютъ собой обрядъ воспоминанія, подобно тому, что представляетъ собой протестантское причащеніе: Съ другой стороны, если есть бѣсовская трапеза, то необходимо признать бѣсовскими дѣйствіемъ и миропомазаніе, и крещеніе, т. е. тѣ таинства, дѣйствительность которыхъ не подвергается сомнѣнію въ русской церкви.

Оставаясь послѣдовательными, сторонники воззрѣнія о «пищѣ демонской» должны за таковую же въ духовномъ смыслѣ почитать и Библію, находящуюся въ рукахъ еретиковъ и раскольниковъ, вообще у неправославныхъ. Дѣйствительно, невозможно оспаривать, что изученіе Библіи у фанатическихъ сектантовъ не всегда ведетъ къ ихъ просвѣщенію, вслѣдствіе общей ихъ антицерковности и предвзятости; также безспорно и то, что разумѣніе Библіи дано только Церкви и устанавливается святоотеческимъ руководствомъ. И однако Библія и сама по себѣ есть Библія, пребывающая нѣкоторымъ таинствомъ пресуществленного слова, есть слово человѣческое, которое вмѣстѣ съ тѣмъ и Слово Божіе. Вкушать его полную силу дано только Церкви, однако дерзнетъ-ли кто утверждать, что для вѣшниковъ это Слово становится духовной отравой? Тѣмъ не менѣе магизмъ крайностей теоріи ехъ *opere operato* не примѣнимъ въ отношеніи къ таинству. Нельзя думать, что таинства сохраняются у еретиковъ и даже раскольниковъ во всей той силѣ и дѣйственности, какую они имѣютъ въ Церкви,

если принять во внимание общую здесь поврежденность духовной жизни. Въдь и таинство причащений можетъ быть принято не только во спасеніе, но и въ судь и во осужденіе, причемъ различіе, конечно, связано не съ обезсиленіемъ таинства, но съ образомъ его принятія. Въ этомъ различіи думается намъ, нужно искать ключъ и къ уразумѣнію таинственного дѣйствія благодати Божіей во вѣнѣцерковномъ обществѣ. Для самихъ ересіарховъ, злобно исполняющихъ сердце свое противленіемъ Церкви, возможно, конечно, и то, что постигло Іуду послѣ принятія хлѣба изъ рукъ Спасителя, — «внѣде воинъ сатана» (Іо. 13: 27). Это не означаетъ, конечно, что Іуда вкусила пищи демонской, какъ должны были бы ради послѣдовательности заключить ревнители, ио что его омраченной душой послѣ пріятія хлѣба изъ рукъ Спасителя окончательно овладѣль сатана и, слѣдоват., самъ Іуда сдѣлалъ его для себя трапезой демонской. Разумѣется, зресть тайны человѣческаго сердца человѣку не дано, но и не дано человѣку произносить судь надъ ближнимъ. И было бы безуміемъ грѣховнымъ, еслибы кто-либо дерзнулъ сказать о братѣ своемъ, что онъ причастился въ судь и во осужденіе (этого онъ не можетъ знать даже и о себѣ самомъ), по не является ли страннымъ и этотъ приговоръ надъ цѣлыми церковными обществами, надъ братьями во Христѣ, хотя и отторженными. Сказать, что они причащаются трапезы демонской, значить обречь ихъ на участіе Іуды и произнести страшный судъ надъ душами ихъ, т. е. надъ безчисленными миллиопами душъ — не только ересіарховъ, но и пошедшихъ за ними и никогда не видѣвшихъ истинной Церкви. Здѣсь дѣло, конечно, ие въ человѣческой жалостливости или «гуманности», которая въ вопросахъ вѣры прямо неумѣстна, здѣсь идеть рѣчь о прямыхъ велѣніяхъ самой Церкви, которая никогда не изрекала, что Библія въ рукахъ отторгнувшихъ отъ Церкви есть не — Библія, и таинства суть не-таинства или, что еще гораздо хуже, противу-таинства, черпая таинства. Церковь установила совсѣмъ противоположное отношеніе чрезъ признаніе этихъ таинствъ имѣющими силу при возсоединеніи съ Церковью, а развѣ возможно такое признаніе относительно дѣйствій демонскихъ?

Надо искать общую точку зрењія, которая дѣлала бы понятной практику Церкви въ ея отношеніи къ «инославію». Конечно, Церковь едина, ибо единъ Христосъ, единъ Духъ св., живущій въ Церкви, едина благодатная жизнь церковная, и не существовать двухъ путей спасенія. И нельзя поэтому искать многихъ путей спасенія въ разныхъ «вѣтвяхъ Церкви» или разныхъ «церквахъ»: «церковь», конечно, не склоняется — ни въ двойственномъ, ни въ множественномъ числѣ, но имѣть только единственное. Множественное число можетъ относиться только къ разнымъ помѣстнымъ церквамъ, которые, при единствѣ церковной жизни, могутъ имѣть различные духовные дары, какъ это и показано въ Откровеніи Иоанновомъ относительно 7 малоазійскихъ церквей. Въ этомъ смыслѣ является исправильнымъ, вѣрнѣе, неточнымъ, выраженіе «соединеніе церквей», если только подъ «церквами» ие подразу-

мъвать раздѣлившихъ церковныхъ обществъ, которые, однако, не могутъ быть рассматриваемы въ качествѣ равныхъ или равноправныхъ. Лишь одно Православіе есть истинная, неповрежденная Церковь Христова. Однако, это не означаетъ, что всѣ церковныя общества, образующися въѣ Православія, кань іерархической организаціи, были бы вполнѣ и окончательно не-православны, т. е. не имѣли бы въ себѣ никакой церковной жизни, были бы пустымъ мѣстомъ, или же хуже — анти-церковью, «авилонскою блудницей». Такое возврѣніе могло бы опираться на *законническое* пониманіе жизни церковной, при которомъ существуетъ только двѣ возможности: исполненіе закона и его нарушеніе, правда и грѣхъ, черное и бѣлое. Для такого законническаго возврѣнія дѣйствительное отношеніе Церкви къ «инославію» является лишь непослѣдовательностью и компромиссомъ. Но ветхозавѣтный юридизмъ здѣсь непримѣнимъ и недостаточенъ. Благодатная жизнь и истинность ея можетъ имѣть *степени*, полноту и неполноту. Между чернымъ и бѣльмъ существуетъ цѣлая гамма полутонаовъ. Церковь есть столпъ и утвержденіе истины, истина едина, но истинность, жизнь въ истинѣ имѣть степени, также какъ имѣть степени приближеніе и соединеніе съ Тѣмъ, Кто Самъ есть Путь, Истина и Жизнь. И благодать Св. Духа едина, однако и дары различны, и служеніе различно, но тотъ же Духъ, который дышетъ, где хочетъ. Благодатна была церковь ветхозавѣтная, однако иначе и въ иной степени, нежели новозавѣтная. И живущіе въ Церкви пріобщаются къ полнотѣ въ мѣру своего дара и подвига, и различна бываетъ мѣра этого жизнен-наго воцерковленія, отъ преп. Серафима до рядового мірянина. Многостепенна и безконечна въ интенсивности своей благодатной жизни въ Церкви. Поэтому Церковь столь ревниво и сурово ограждаетъ свою чистоту и прещеніями вразумляетъ тѣхъ, кто отъ нея, отъ утвержденія Истины и прямого Пути къ истинности, уклоняется, отпадая въ инославіе, въ область искаженій и ущербности. Отпаденіе отъ Церкви, движеніе отъ свѣта, — допустимъ — не къ тѣмъ, но къ полуслѣдѣту, есть нѣкоторая духовная катастрофа. Въ заботѣ о благѣ пасомыхъ Церковь можетъ и карать виновныхъ, соответственно ихъ зрѣлости и положенію, вплоть до *анафемствованія*. какъ это и было еще въ эпоху вселенныхъ сборовъ.

Однако отношеніе Церкви къ инославію этимъ бы только и опредѣлялось, если бы оно всецѣло исчерпывалось движеніемъ отъ Церкви и *противъ* Церкви. Но въ немъ, въ толщѣ его и глубинѣ, есть и сопрѣываніе Церкви, питаніе богатствомъ, унесеннымъ изъ отчаго дома, и есть движеніе къ Церкви, — дѣйствуютъ силы не только центробѣжныя, но и центростремительныя. Есть полнота и неполнота, здоровье и болѣзнь, сила и слабость, чистота и нечистота. По отношенію къ Православію, его безпредѣльный чистотѣ и истинности, все инославіе неистинно, поврежденно, прелестно, и, однако, оно не отчуждено отъ истины, отъ любви Христовой, отъ любви къ Матери Божіей и святымъ, а потому и не лишено благодати Св. Духа и возможности спасенія. Не всѣ православные суть по истинѣ православны, дѣйстви-

тельно, спасаются православіемъ, но и не вѣсъ неправославные суть и на дѣлѣ вполнѣ и окончательно неправославны. Если , по слову Господню, будуть такие, которые Именемъ Его пророчествовали и чудеса творили, и однако Онъ скажетъ имъ: Я никогда не зналъ васъ (Ме. 7: 22-23), то быль и такой человѣкъ, который изгояяль бѣсовъ Именемъ Его и не ходилъ за Христомъ, и Господь не дозволилъ ученикамъ запретить ему, сказавши, что кто ие противъ васъ, тотъ за васъ. (Лк. 9: 49-50).

Исповѣданіе *единой*, святой, соборной и апостольской церкви совсѣмъ не исключаетъ допущенія возможности того, что свѣтъ ея простирается и далѣе предѣловъ ея земной организації: Господь по неисповѣдимымъ путямъ Своимъ дѣлаетъ ей сопричастными многіе миллионы христіанъ и за этими предѣлами. Иначе говоря, можетъ быть православіе за предѣлами Православной церкви, какъ организаціи, ecclesia extra esclesiam. Это не означаетъ, что есть нѣсколько церквей, но единая церковность дѣйствуетъ вширь и вглубь. Это также никоимъ образомъ не есть вѣроисповѣданіе безразличіе, «интеркофесіональность», но этимъ дается церковное обоснованіе для той неудержимой тяги всего христіанскаго міра къ «соединенію всѣхъ», которое все мощнѣе ощущается въ мірѣ. Любовь ко Христу, дѣла любви, подвигъ вѣры устанавливаютъ иѣкое живое единство Церкви Христовой изъ всѣхъ истинно вѣрныхъ. Оно имѣть свое средоточіе въ Церкви, ио виѣшне можетъ и не совпадать съ церковной организаціей. Есть христіанскій міръ, образующій какъ бы атмосферное окружение, кометный хвостъ около того ядра, каковымъ является Православіе. И окруженіе это является внутреинно единымъ съ инымъ, имѣя его своимъ центромъ, поскольку и въ немъ дѣйствуетъ сила Христова и благодать Св. Духа. И объявлять ихъ отлученными отъ того и другого человѣку не дано.

Этимъ намѣчается отвѣтъ и на болѣе общий вопросъ, спасаются-ли, могутъ-ли спасаться (или что тоже: есть ли благодать и святость) виѣ Церкви? или же, напротивъ, тамъ неизбѣжно погибаютъ, обрекаются въ «пекло», какъ говорять фанатики съ разныхъ сторонъ? Виѣ Церкви спасенія иѣть и быть не можетъ, ибо Церковь и есть спасеніе, ковчегъ Ноевъ. Слѣдов., если допустить, что спасаются и въ инославіи, это означаетъ, что они какъ-то принадлежать къ Церкви, виѣшне не принадлежа къ ней, и, слѣдоват., мистическое тѣло Церкви не совпадаетъ съ каноническими его очертаніями. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и сама Церковь, признавая таинства и посвященія виѣшнихъ.

Облагодатствованность имѣть и можетъ имѣть разныя *степени*, и полное и безпримѣсное облагодатствованіе дается только въ Церкви Православной, единой, истинной, апостольской, вселенской. Но полнота если превосходить, то не уничтожаетъ неполноты, частичности, ушербности. Неужели тѣ, отколовшіеся отъ Церкви, ио сохранившіе Св. Библію и въ ней и черезъ нее взыскующіе Христа и Его возлюбившіе, всѣ протестанты, въ своей любви къ Слову Божію, ничего не имѣютъ или же хуже чѣмъ и ничего, одинъ соблазнъ и прельщеніе? Неужели тѣ, отколовшіеся

стъ Церкви, но удержавши апостольскую преемственность священства и совершаеъ ми таинства и священнодѣйствія, и они ичего не имъютъ, или опять тани, хуже, чѣмъ ичего, — черная лжетаинства? Неужели молящіеся вмѣстѣ съ иами, во Святой Троицѣ сущему Богу, Иисусу Христу, Матери Божіей и святымъ, хотя они находятся (притомъ не по личной, но по исторической винѣ) въ раснолѣ съ Церковью, остаются отвергнутыми въ своей молитвѣ, или даже больше чѣмъ отвергнуты, навлекаютъ на себя лишь осужденіе своими молитвеними призываніями? Вѣдь самые эти вопросы чудовищны: достаточно ихъ ясно поставить, для того, чтобы затѣмъ далеко отбросить. Если сказано даже объ язычникахъ, что «во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ, пріятенъ Ему». (Д. А. 10:35), то не имѣть ли это силы о христіанахъ, ирещеныхъ и даже муропомазанныхъ? Если же есть спасающіеся и во всемъ христіанскомъ мірѣ, даже *extra ecclesiam*, то это означаетъ, что здѣсь накопляется и святость, ибо христіанская жизнь и есть накопленіе святости. Это ие значить опять таки, чтобы можно было позволять себѣ вольность молиться инославнымъ святымъ и не полагать въ этомъ отношеніи различія между церновными святыми и святостью виѣцерновною. Вѣдь и Церковь знаеть не только повсюду почитаемыхъ, но и мѣстныхъ святыхъ. Однано, самая возможность богоугожденія принципіально должна быть признана и въ инославіи. Но это означаетъ, что въ извѣстной мѣрѣ, именно въ мѣру своей христіанской жизни, и инославіе принадлежить къ Православію, все подлинно цѣнное и святое въ немъ православно, вопреки своему инославію, или ие смотря на него.

Въ настоящее время христіанскій міръ представляетъ собой печальную картину раздѣленія на нѣсколько вѣроисповѣдныхъ обществъ, которое длится уже вѣна. Это, нонечто, не есть «раздѣленіе церквей», ибо Церковь едина и не можетъ раздѣлиться, отъ нея могутъ быть только отдѣленія, однако совершившіяся отдѣленія раскололи церковное общество, составляющее единую Церковь съ самаго ея основанія и въ цвѣтущее время вселенскаго ея самосознанія, въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Хотя количественный масштабъ не является рѣшающимъ критеріемъ истины, и надлежитъ оставаться хотя бы въ иничтожномъ меньшинствѣ, но съ истииной, По слову Господа: «не бойся, малое стадо, ибо благоизволилъ Отець дать вамъ Царство (Лн. 12:32), — однако не можетъ быть безразлично и для полноты жизни вселенской церкви отдѣленіе отъ нея цѣлой половины, которая стала дѣлиться потомъ дальше и дальше. И это отдѣленіе помѣстныхъ церквей остается незаживающей раной на живомъ тѣлѣ церковномъ, которое *всегда* болить или, по крайней мѣрѣ должно болѣть, и предъ лицемъ этого факта нѣть мѣста ни самохвальству, ни самодовольству, съ которыми смѣшиваются иногда ревность и твердость. Для этихъ церновныхъ обществъ ересь или расноль, которые ихъ отдѣляютъ отъ Церкви, не есть уже личный грѣхъ, какимъ онъ является для самихъ апостоловъ и ерессіерарховъ, но судьбою и церновнымъ удѣломъ. Они рождаются, живутъ и спа-

саются въ условіяхъ сложившагося церковнаго уклада, часто не встрѣчаясь въ жизни и вовсе съ православіемъ (какъ ие встрѣтился съ нимъ, напр., протестантизмъ во время своего раскола съ Римомъ). Въ пограничныхъ областяхъ идуть все время трепія и дѣлается бои, въ то время какъ въ толицѣ церковнаго общества хранится традиціонное благочестіе. Существуетъ единый христіанскій міръ, который все болѣе сознаетъ свое единство въ вѣрѣ въ Господа. Накопляются энергіи не только центробѣжныя, но и центростремительныя. И эти силы влекутъ всѣхъ христіанъ къ возвращенію въ Церковь, къ новому опровославленію, сознательному или безсознательному. И Мать-Церковь, съ надеждой и терпѣніемъ ждущая этого желаннаго возвращенія, вѣнчанаго или покамѣстъ хотя только внутренняго, съ любовью видѣть и благословлять каждый шагъ въ направленіи къ «соединенію всѣхъ», и о немъ она непрестанно молится, по заповѣди Верховнаго Архіерея Своего, который молился въ первосвященнической молитвѣ Своей, всѣхъ вѣрныхъ въ этой же молитвѣ призываю: да вѣси едино будуть (Іо. 17:21).

Отношеніе Церкви къ инославію въ томъ, въ чёмъ оно съ нею едино, опредѣляется не компромиссами и приспособленіями, не политикой и тактикой, но — любовью церковною. Да, любовь, не какъ «настроеніе», а какъ существо жизни, любовь не эмоціональная или психологическая, но именно церковная. О заблужденіяхъ Церкви скорбить, но единомысліе любить. Объ этой любви сказано апостоломъ въ гимнѣ любви: любы «не радуется о неправдѣ, радуется же обѣ истины» (ІКор. 13:6). Это слово и да будетъ нормой церковной любви нашей къ отдѣленнымъ братіямъ. И далѣе продолжаетъ апостолъ: любы вся покрываетъ, всему вѣрить, всего надѣться, все переносить» (І Кор. 13. 7). Въ этомъ ея сила.

«Такъ говорить Господь: сохраняйте судь и дѣлайте правду, ибо близко спасеніе Мое и откровеніе правды Моей... Да не говорить сынъ иноплеменника, присоединившійся къ Господу: «Господь совсѣмъ отдѣлилъ меня отъ народа Своего» и да не говорить евнухъ: «вотъ я сухое дерево». Ибо Господь такъ говорить обѣ евнухѣ: которые хранять Мои субботы и избираютъ угодное Мне, и крѣпко держатся завѣта Моего, тѣмъ дамъ Я въ домъ Моемъ и въ стѣнахъ Моихъ мѣсто и имя лучшее, нежели сыновьямъ и дочерямъ; дамъ имъ вѣчное имя, которое не истребится. И сыновей иноплеменниковъ, присоединившихся къ Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господа, быть рабами Его, всѣхъ, хранящихъ субботу отъ оскверненія ея и твердо держащихся завѣта Моего, Я приведу на святую гору Мою и обрадую ихъ въ Моемъ домѣ молитвы; всесожженія ихъ и жертвы ихъ (будутъ) благопріятны на жертвенникъ Моемъ; ибо домъ Мой назовется домомъ молитвы для всѣхъ народовъ». (Исаіи, 56: 1-7).

Прот. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ ПРЕДПОСЫЛКИ УТОПИЗМА.

Свѣтлой памяти
незабвеннаго
П. И. Новгородцева.

*Благенни чистіи сердцемъ, яко тій
Бога узрять.*

I.

Мысли и оцѣнки каждого изъ насъ сопряжены между собою какои-то круговой порукой, и нѣтъ поэтому въ человѣческихъ міровоззрѣніяхъ мозаической, виѣшней, «случайной» подлѣпиставленности, безсвязной рядоположности частей. Всегда цѣлостно міровоззрительное исповѣданіе человѣка. Все въ немъ выбивается изъ единаго источника, все тяготѣтъ къ единому средоточию. Все здѣсь срошено, все взаимообусловлено, — каждый элементъ опредѣляется обрамляющимъ его цѣлымъ и, обратно, отраженно какъ-бы соприсутствуетъ всюду и во всемъ. Вотъ почему къ міровоззрѣніямъ вполнѣ приложимъ методъ идеальной реконструкціи цѣлаго по частямъ. Въ каждомъ отдельномъ элементѣ стяженно отображается содержащее его органическое цѣлое, и характеръ каждого элемента опредѣляется своеобразіемъ и строемъ объемлющаго его и оформляющаго единства, внутри котораго онъ занимаетъ свое, внутренне обоснованное мѣсто. Въ каждомъ отдельномъ сужденіи и мнѣніи раскрывается въ съ человѣкъ, его общее міроощущеніе, его своеобразное видѣніе міра. «И какъ въ росинкѣ чутъ замѣтной весь солнца ликъ ты узнаешьъ, такъ слитно въ глубинѣ завѣтной въ съ мірозданіе ты найдешь...». И обратно, именно въ силу этой внутренней стяженности и организованности міровоззрѣній необходимо предвосхитить, антиципировать образъ цѣлаго, уловить и угадать единяще начало, для того чтобы овладѣть и каждымъ отдельнымъ сужде-

ніемъ, каждой отдельною мыслью въ ея неповрежденной полнотѣ, въ ея конкретной иеповторимости.

За всякимъ мыслительнымъ построениемъ ощущается его творецъ и носитель, — живая и ищащая человѣческая личность. И въ нѣкоторомъ смыслѣ всяко міровозрѣніе есть автобіографическое повѣствованіе, разсказъ и отчетъ объ увидѣнномъ и услышанномъ, — описаніе пережитого опыта. Но было бы превратно понимать этотъ опытъ психологически и субъективно. Опытъ есть реальное предметное касаніе, «выхожденіе изъ себя», встреча, общеніе и сожительство съ «другомъ», съ «не-я». Познаніе, какъ опытъ, есть субъектъ - объектное отношение, — оно существенно двойственно, и потому — гетерономіо. Человѣкъ не «строить», не «порождаетъ», не «полагаетъ» свой міръ, — онъ его находить. Міръ даетъ ся, открывается познающему субъекту. Но дается онъ не сть однозначной, прииудительной, порабощающей необходимостью. Мы должны какъ бы откликаться на предметные зовы, и въ открывающемся творчески и отвѣтственно разбираясь, совершать отборъ. Въ этомъ изначальномъ волевомъ избраніи мы не стѣснены безысходно ни нашимъ врожденнымъ характеромъ, ни наследственными предрасположеніями, ни житейской обстановкою. Въ этомъ первичномъ самоопредѣленіи — метафизической корень личности, живое средоточіе ея бытія. Ибо человѣкъ живеть ие въ единеніи, не въ монадическомъ затворѣ, и не изъ самого себя черпаетъ для жизни силы. Онъ утверждается въ «другомъ», и, какъ остро выразился Влад. Соловьевъ, «всякое существо есть то, что оно любить». Въ строеніи и складѣ избраннаго предметнаго міра и заключается послѣднее основаніе внутренняго строя соответственнаго міровоззрительного исповѣданія. Это — не столько автопортретъ или разсказъ о самомъ себѣ, сколько описаніе возлюбленыхъ человѣкомъ сокровищъ, воспринятыхъ, претворенныхъ имъ и «усвоенныхъ». И, вопреки извѣстному фихтевскому афоризму, можно сказать, что не человѣкъ опредѣляетъ философию, а философія человѣка: каковъ, кто человѣкъ зависитъ отъ того, какой міръ избралъ онъ для своего обитанія, что возлюбилъ онъ паче, во что погружена, чѣмъ живеть и движется его душа...

Здѣсь мы касаемся средоточной теоретико-познавательной апоріи. Ибо всякий опытъ предметенъ, даже тогда когда мы впадаемъ въ галлюцинацію и отаемся на волю недисциплинированной игры своихъ собственныхъ мечтательныхъ грезъ. Въ порядкѣ причинно-слѣдственномъ, въ порядкѣ причиненія и «аффекціи» всяко сужденіе «обосновано». И если бы значимость и достоинство познавательныхъ актовъ зависѣли только отъ ихъ «объективности», тогда бы познаніе въ собственномъ смыслѣ не было бы вовсе возможно. Тогда бы не было четкой и твердой грани между «истиннымъ» и «ложнымъ». И совершенно танъ же познаніе, какъ «розысканіе истины» было бы немыслимо, если бы самъ предметный міръ былъ одиороденъ, сплошнъ, «единосущенъ», равночестенъ и равнозначенъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ

этотъ случаѣ познаніе оказалось бы «по ту сторону добра и зла». Въ немъ могли быть градаціи по объему, по полнотѣ, по ясности и отчетливости, но не по цѣнности, и по достоинству. Въ уравнительномъ объективизмѣ кроется соблазнительный нигилистической ядъ, — ядъ натуралистического фактопоклонства. Какъ мѣтко выразился Джоберти, философія, которая исходила бы отъ чистаго факта, вообще никогда не пришла бы къ истина. Одной «объективности» мало. Мало и недостаточно выключить изъ картины міра «субъективныя» примѣси и прираженія, — мало привести ее въ отображающее соотвѣтствіе съ какой-нибудь предметностью вообще. Ибо не предметный опытъ, какъ та ковой, а лишь опредѣленно ока-чествованный предметный опытъ, о пытъ Истины раскрываетъ и обосно-вываетъ познавательную истинность. Разное можетъ являться и открываться человѣку. Индивидуальные усмотрѣнія могутъ разли-чаться не только по широтѣ охвата, не только по глубинѣ проникновенія, — за различіемъ эмпирическихъ объектовъ познавательного вниманія стоитъ еще и качественная разнородность, разно - природность, разночестность мета-физическихъ объектовъ, разночестность множественныхъ плановъ бытія. Можно «встрѣтиться» съ Истиной, но можно и не встрѣтиться, — и, болѣе того, можно встрѣтиться и не съ Истиной. Въ этомъ — «условіе возможности познанія», какъ живого метафизического событія, исполненного смысла. И только при этомъ условіи познавательныя «да» и «нѣть» получаютъ характеръ несводимой противоположности.

Говоря словами «Ученія двѣнадцати апостоловъ», — «есть два пути, одинъ — путь жизни, другой — путь смерти. И различіе между ними большое»... Есть онтологическая разнородность типовъ опыта, — опытъ бываетъ разнопредметенъ и потому бываютъ разноцѣнны міровоззрѣнія. Реальное различіе истиннаго и ложнаго есть основная метафизическая предпосылка возможности истиннаго познанія. Есть предметность благая, и есть предметность злая. Есть о пытъ Истины, и есть призрачный и пустой о пытъ лжи. Переходить отъ заблужденія къ истинности есть переходъ не только отъ «субъективности» къ «объективности», но прежде всего — отъ дурной предметности къ предметности благой, а — черезъ это — и отъ дурной «субъективности» къ «субъективности» благой. Есть опытъ «мира сего», опытъ плоти и крови, — и есть опытъ благодатный, опытъ «въ Духѣ». И переходъ отъ первого ко второму совершается только въ подвигѣ, въ новомъ рожденіи — «водою и Духомъ», въ огненномъ крещеніи, въ метафизическомъ, ноumentальномъ преображеніи личности. Мѣняется предметъ созерцанія, — онтологически мѣняется при этомъ и для этого сама познающая личность. Ибо въ какомъ-то отношеніи, дѣйствительно, «подобное познается подобнымъ». И для созерцанія Истины поз-нающей субъектъ самъ долженъ стать и быть «истиннымъ». На мѣсто вещей видимыхъ

и иничтожныхъ становятся Тайны Царствія, но для этого и познающій долженъ стать «сыномъ чертога брачнаго». Должно умереть мудрованіе плоти. Тогда видимо, какъ прелагается порядокъ «природы» въ порядокъ «благодати». Пронсходитъ метафизической скачекъ и разрывъ. И большій изъ рожденныхъ женамъ меныше нанменьшаго въ Царствіі Небесномъ...

Есть д в а типа міровоззрѣній. И въ силу внутренней слаженности и состроенности міра мысли нѣть и не можетъ быть взглядовъ и возврѣній безразличныхъ, никакихъ *adiaphora*. Въ каждомъ познавательномъ актѣ мы либо собираемъ, либо расточаемъ, и не-собирающіе расточаютъ. Надо различать «естественную», органическую оформленность, которой равно подвластно все, и уродливое, и прекрасное, и истинное, и ложное, — и оформленность цѣнностную. Естественная сопринаадлежность и равновѣсіе частей во всякомъ міровоззрѣніи еще не ручается за содержательную состоятельность. И такъ часто встречаются зіяющіе логические разрывы и провалы въ созданіяхъ, казалось бы, выскъченныхъ изъ монолита. Причиу такихъ познавательныхъ неудачъ надо искать не только въ неумѣніи или неспособности быть «послѣдователынмъ». Она коренится глубже, и приводится въ послѣднемъ счетѣ къ объективной и е в о з м о ж н о с т и быть «свѣрнымъ себѣ», — иначе сказать, къ скрытой раздвоенности и расколотости исходнаго видѣнія. Противорѣчія міропониманія опредѣляются предметы разладомъ. Избранный для описанія міръ оказывается «царствомъ, раздѣлившимся на ся», и описание его и е м и н у е м о должно разсыпаться въ противорѣчіяхъ. Тупики міропониманія опредѣляются безысходностью опыта, безысходностью самого предмета. Е є тъ потустороннее, есть «міръ иной», міръ цѣнностей и святынь, заразъ и удаленный и близкій. Небеса снижаются къ землѣ въ отвѣтъ на горніе взлеты человѣческаго духа. И въ этикъ встрѣчахъ съ горнимъ міромъ — исполненіе познанія. А въ замыканиі «естества» въ самомъ себѣ, въ своей «посюсторонности» таится корень распада и заблужденія. Не восходящій въ познаніи не остается недвижимъ, — сінь падаетъ... «Ибо всякому имѣющему дается и преумножится, а у неимѣющаго отнимется и то, что имѣеть»...

Познаніе, какъ историческое дѣло, творимое совокупными и сопряженными усилиями смыняющихся и чередующихся поколѣній, есть подвигъ. Это — трагическая борьба за опытъ, за правый опытъ, за «опытъ Истины». Міровоззрѣнія не вытягиваются въ одну и единую эволюціонную линію. Они имѣютъ полифилетическую природу. Два опыта, — разно — предметныхъ и разно — честныхъ, — борются въ исторіи. И до дня судного пшеница и плевелы ростутъ въ перемежку. Исторія мысли есть героическое искааніе, подвигъ вольного и страстного изживанія грѣха, покаянныи подвигъ вхожденія человѣчества «въ разумъ Неприступной Славы» Божіей, въ «разумъ Истины». Всѣ заблужденія, погрѣшности и ошибки въ послѣднемъ счетѣ сводятся къ нѣкоторому изначаль-

ному и коренному соблазну, къ нѣкоему первородному грѣху, — въ ихъ основѣ всегда лежитъ нѣкій ложныи опытъ, ложная вѣра, ложный путь... Въ онтологическомъ существѣ своеемъ исторія есть исторія христіанства, — исторія Искупленія. Судьбы міра до Христа въ цѣломъ, это — нѣкая единая *praeparatio evangelica*. Судьбы міра *post Christum natum* — судьбы Церкви, историческое дѣло христіанства. Необратимъ и метафизически единиченъ исторический процессъ. Въ исторіи «что-то совершається». И въ цѣломъ она стремится и тяготѣть къ какому-то предѣлу и исполненію... И бываютъ эпохи какъ-бы предѣльного источенія эмпіріи, когда чуть-ли не каждому съ очевидностью становится ясна эта подспудная, глубинная метафизическая борьба. Съ болѣзнейной остротой обнажается тогда изначальная религіозная ложь. Каковы бы ни были ближайшіе и эмпірическіе поводы и причины современныхъ потрясеній, слишкомъ ясно, что въ нихъ лежитъ и въ нихъ раскрывается именно эта изначальная ложь. Ее надо ощутить, опознать и отвергнуть. Отъ грекота вселенской бури не подобаетъ прежде временно и малодушно впадать въ алекатигтический трансъ. Это — еще не послѣднія времена. Метафизическая буря бушуетъ издревле, и чуткій слухъ во все времена и сроки слышитъ ее и сквозь пелену благополучія. Хронологический предѣлъ не любопытѣнъ для углубленного духа. Близка ли парусія, или еще многимъ земнореднымъ поколѣніямъ предстоитъ смынуть другъ друга до жатвы, — и въ первый, и въ одиціадцатый часъ остается въ одинаковой силѣ вѣчный завѣтъ «испитанія духовъ» и вѣчна, неизбывная тоска.

II.

Незабвенный П. И. Новгородцевъ нарисовалъ недавно яркую картину кризиса всего современаго общественнаго міровоззрѣнія, крушенія «утопії земного рая». Въ процессѣ испытанія временемъ раскрылась немыслимость и неосуществимость такого жизненнаго уклада, при которомъ быть бы навсегда и вполнѣ устраниенъ источникъ порчи и несовершенства. А въ это устроеніе вѣрили со всѣмъ жаромъ и пыломъ измученной и ищущей душой. И вотъ рушится цѣлая система жизни, цѣлый духовный укладъ. Какъ будто разлагается и преодолѣвается самыи утопіческій духъ. Въ этой проникновенной характеристицѣ и диагнозѣ съ однімъ нельзѧ соглашаться, съ надеждой, что нынѣшнее крушеніе общественнаго утопизма есть крушеніе послѣднєе и окончательное. Общественный утопизмъ есть только симптомъ и какъ бы верхній пластъ цѣлаго и цѣлостнаго міровоззрѣнія, законный выводъ изъ определенныхъ міровоззрительныхъ предпосылокъ, не сдѣлать котораго нельзѧ безъ непослѣдовательности. И надо съ предѣльною зоркостію увидѣть, что въ несдержанная утопіческія чаянія уводить совсѣмъ не только необузданная фантазія

отдельныхъ безответственныхъ фанатиковъ, но и какая-то роковая последовательность самой трезвой мысли, разъ ею прияты нѣкоторыя основоположенія, разъ она поконится на опредѣленномъ опыте. Утопическихъ выводовъ требуется съ неотразимостью какая-то изначальная аксиома. Не случайно, вѣдь, въ утопизмъ упиралась по своему и средневѣковая католическая мысль, и обмирощавшаяся философія Нового времени, — и эпоха Просвѣщенія, и эпоха «исторической реакціи», и современный богооборческий соціализмъ. Всюду здѣсь открывается какая-то подспудная идея. И только въ ней разгадка утопизма. Она еще не только не преодолѣна, но и не опознана. Пока мы наблюдаемъ только убыль утопическихъ и астроени, своего рода разочарованный отливъ послѣ необузданного оптимистического акцесса. Ять остается въ крови. И пока не преодолѣны интимныя предпосылки утопического опыта, нѣть оснований для неосторожной надежды, что не случится новыхъ пароксизмовъ. Напротивъ, въ самомъ переживаніи кризиса и краха слишкомъ много еще старыхъ утопическихъ привычекъ и чертъ... И ие напрасно Влад. Соловьевъ въ прозорливомъ предчувствіи изображалъ Антихриста, какъ величайшаго и дерзкаго утописта... Утопизмъ есть постоянный и неизбытный соблазнъ человѣческой мысли, ея отрицательный полюсъ, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией.

Утопизмъ, это — сложное, многоэтажное духовное зданіе. Въ краткое, односложное определеніе не сжать его сущности. Приходится по слоямъ раскрывать его аксиоматический фондъ, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый. И начинать приходится съ самого поверхностнаго слоя, — съ общественнаго утопизма. — Подъ этимъ именемъ мы разумѣемъ въ якую вѣру въ возможность послѣднихъ словъ, въ возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предѣльной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнѣйшихъ перемѣнъ въ лучшую сторону. Здѣсь характерна именно эта вѣра въ возможность окончательного осуществленія въ рамкахъ исторіи. Безразлично, куда во времени относится дѣйствительное осуществленіе этого беспорочного общественнаго строя, — въ невозвратимое прошлое, въ отдаленіе или уже наступившее будущее, или оно признается уже достигнутымъ въ современности. Бездразлично и то, какъ мыслятся конкретныя черты такого идеалиаго строя, и съ какими историческими факторами связывается его осуществленіе. Рѣшающее значеніе принадлежитъ здѣсь самой формальной вѣрѣ въ существимость земного града, въ эмпирическую достижимость «совершенства», въ соціальномъ строительствѣ, — т. е. такого состоянія, которое исключаетъ не только надобность, но и саму возможность улучшенія. Эта вѣра включаетъ въ себя допущеніе, что во времени возможно полное исчезновеніе противоположности «должнаго» и «дѣйствительного», и тѣмъ самымъ преодолѣніе и устраненіе категоріи заданія. Иными словами, это — утвержденіе возможности «идеала», какъ части эмпирической дѣй-

ствительности, какъ объективно-данной среды, какъ состоянія и явленія естественнаго, исторического міра. Это можно назвать этическимъ натурализмомъ, это — принципіальное приравниваніе цѣнности и факта. Идеаль есть здесь «будущій фактъ», пока угадываемый и предвосхищаемый воображеніемъ, но противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной природѣ», а лишь — нынѣшнему, «существующему порядку вещей», и лежащий съ инымъ въ одной и той-же плоскости исторической эмпіріи. И лостольку хроіологія становится въ нѣкоторомъ смыслѣ оцѣночнымъ мѣриломъ: то лучше, что впереди... Натурализмъ не преодолѣвается и тогда, когда «идеаль» выносится за предѣлы исторіи, но сохраняетъ при этомъ смыслъ хотя въ цѣломъ и никогда не осуществимаго, зато всегда и непрерывно нарастающе-осуществляемаго образца. При этомъ остается отожествленіе хронологической послѣдовательности и оцѣночной іерархіи, — какъ жда позднѣйшая историческая ступень въ силу одного этого хронологического соображенія признается за ступень въ сущую. Здѣсь остается устремленность въ дурную бесконечность естественного времени. Можно назвать это даже потенцированнымъ хиліазмомъ, ибо здѣсь абсолютизируется не только одна опредѣленная завѣтия эпоха, но и весь исторический процессъ, — и при томъ не только въ виду егоteleологической слаженности, не только въ качествѣ средства, но и въ виду отисительной безупречности каждого этапа на его мѣстѣ. Такъ «оправдывается» и приемляется въ се происходящее, — приемляется безотчетно и безоцѣночно. Здѣсь вовсе выключается и выпадаетъ самая категорія «цѣнности», какъ само-значимаго начала.

Однако, есть своя приковеинная правда въ этой «натурализаціи» цѣнностей. За превращеніемъ категорического императива въ историческое предсказаніе скрывается смутный, но правдивый инстинктъ волевого, дѣйственнаго вѣтоса. Здѣсь тѣльющими свѣтомъ брезжитъ вѣрная мысль о предѣльной дѣйственности добра, какъ силы. Этическій натурализмъ хочетъ быть этикой воли, а не только регистрирующей въ тѣкущемъ оцѣнки. Онъ мечтаетъ о воплощеніи совершенства, преодолѣваетъ такимъ образомъ отрѣшенный моралізмъ этики формального долга. И не въ этомъ его ложь. Ложь этическаго натурализма заключается въ томъ, что «идеальная дѣйствительность» (или «дѣйствительность идеала») приравнивается и соподчиняется «естественной» дѣйствительности въ предѣлахъ одного и того же плоскаго плана эмпіріческаго бытія. Нѣть чувства, что воплощенный идеаль испепелилъ бы эту дѣйствительность, генерически «отмѣнилъ» бы ее... Напротивъ, въ утопическихъ грезахъ идеальная жизнь рисуется и склончитель и обѣективно, вещно, предметно, — какъ нѣкій новый и особый порядокъ или строй, который будущаго человѣка станетъ охватывать столь же извѣнѣ, при нудительно и неотразимо, какъ нынѣ — порядокъ несовершенный. «Идеальный строй» понимается какъ одна изъ многихъ разновидностей возможнаго эмпіріче-

скаго строя. Отсюда и проистекает своеобразная вѣра въ независимый и самодовѣріющей характеръ соціальныхъ формъ, вѣра въ учрежденія, — то, что можно назвать «и н с т и т у ц і о н а п і з м о мъ». Все вниманіе сосредоточено на организаціонномъ типѣ, и ему именно и приписывается самодовѣріе значеніе, въ отвлеченіи отъ того, какіе въ этой рамкѣ будуть жить люди и чѣмъ будетъ вдохновляться ихъ творческая дѣятельность. Определеннымъ образомъ построенному учрежденію, какъ та к о в о м у, здѣсь приписывается и безусловное достоинство, и безошибочность дѣйствованія въ силу самого своего склада. И потому въ томъ или иномъ смыслѣ такой идеальный строй или бытъ подымается надъ этической сферой, изъемляется изъ этическаго обсужденія, превращается въ над-этическую силу, которой должно быть «ссе позволено». Ему усваивается право нравственного законодательнаго, своего рода нравственно-метафизическій суверенитетъ. Этотъ неизбывный кульпъ «обожествленной» организаціи какои-то неотразимой послѣдовательностью вытекаетъ изъ идеологіи общественнаго утопизма, и мы встрѣчаемся съ нимъ даже тогда, когда, казалось бы, ему должна была помышлять анархическая тенденція того или другого мыслителя. И не случайно, напр., Прудонъ кончаетъ свою идеологическую эволюцію, по мѣтному выраженію Герцена, «катаржной семьей» и «мандаринской іерархіей». Если возможна такая форма быта, которая есть благо сама по себѣ, то тѣмъ самыемъ она есть благо первичное, и, стало быть, подлежитъ осуществленію во чѣмъ бы то нистало. Она подлежитъ «втѣсненію» людямъ, — отсюда диктаторскій и деспотическій паѳосъ, паѳосъ насилиственнаго дарованія «счастья». Эта парадоксальная идея тѣсно связана съ «осуществленіемъ» идеала.

Утопническою волей движеть поступать въ сецѣлой рационализуемости общественной жизни, примѣняемой двояко: *de lege lata* и *de lege ferenda*. Съ одной стороны, всякой существующій порядокъ, вся полнота общественныхъ отношеній алріорно признаются доступными своего рода исчерпывающей «кодификаціи», охватыванію до конца обобщающимъ формуламъ. Между кодексомъ и жизнью ставится безъ оговорокъ знакъ равенства. И потому, съ другой стороны, рационализацію позволительно допустить и въ порядкѣ цѣлепоставленія: возможнымъ кажется предвосхищеніе какъ бы конституціи грядущаго идеальнаго общества, и при томъ въ ея казусахъ и подробностяхъ. Вкусъ и стремленіе къ мелочной регламентаціи необычайно показательны для самыхъ разнообразныхъ направленій утопической мысли. Надо подчеркнуть, «конституція» построется какъ разъ въ качествѣ опредѣляющаго описанія «идеальнаго строя». Мысль предвосхищаетъ «идеальный предметъ» въ порывѣ конструктивнаго воображенія, и здѣсь предв. и димо и предвычислимо въ с. И все, что здѣсь провидится и предвидится, въ качествѣ чертъ и деталей «совершенного» предмета, — прекрасно. Отсюда паѳосъ авторитарныхъ жестовъ, паѳосъ декре-

тированія нормальнихъ формъ. Можно и должно новую, правильную конституцію о бъ я в и тъ положительнымъ правомъ, и тъмъ самымъ преобразованіе общества уже совершено. Все «остальное» возникаетъ само собою, какъ производное. Такъ абстрактныя схемы заслоняютъ конкретную дѣйствительность и кажутся утописту болѣе «реальными», чымъ дѣйствительный міръ.

Утопическіе идеалы всегда имѣютъ абстрактный характеръ. Какъ бы они ни были связаны съ историческими и житейскими впечатлѣніями, отображеніе которыхъ почти всегда нетрудно въ нихъ распознать, построются они силой отвлеченія. И логического оправданія для нихъ утописты ишутъ не въ конкретномъ и живомъ опытѣ, а въ единообразныхъ нормахъ «разума» или «природы», въ «естественномъ» правѣ. Здѣсь, конечно, смутно проявляется вѣрное сознаніе безусловной категоричности оцѣночныхъ нормъ, искаженное, однако, ихъ гипостазированіемъ, отрывомъ отъ живого нравственного сознанія въ которомъ только они и исполняются смысла. Именно съ этимъ связывается ихъ уравнительная общественность. Идеальное состояніе, какъ состояніе завершенной полноты совершенства, какъ «то, лучше чего ничто быть не можетъ», по опредѣленію своему должно быть единочныи и предметомъ. Овеществленіе категорическаго императива приводить къ нѣдѣлъ единичнаго всесовершенного общественного строя, равно и безошибочно «нормального (подходящаго) для любаго общества и народа, равно благодѣтельнаго во всѣ времена. Это — своего рода «нормальный уставъ» человѣческихъ обществъ, однозначно выводимый изъ неизмѣннаго и историческими разнообразіемъ условій не измѣняемаго «существа» или «природы» человѣка, какъ такого, какъ «родовой сущности». Вотъ почему утопическому міровоззрѣнію всегда присущъ нѣкоторый антиисторический уклонъ, лишь маскируемый, но не преодолѣваемый признаніемъ разнообразія возрастовъ различныхъ обществъ. Предполагается все-же, что всѣ они проходятъ одни и тѣ-же стадіи или фазы роста, что всѣ они принадлежать къ одному и тому-же эмбриологическому типу. И стало быть, въ концѣ концовъ, всѣ общества выровняются въ своеобразіе развитія, и тогда установится однородный строй, свойственный зрѣлому человѣческому существу, какъ таковому. Уклоненіе отъ единаго нормального типа развитія выводить народъ изъ предѣловъ истории, обрекаетъ его на «не-историческую» участъ. И въ послѣднемъ счетѣ мысль упирается въ мечту либо о многосложной системѣ однородныхъ ячеекъ, о системѣ «ассоціацій», либо обѣ единой міровой «имперіи».

Водвореніемъ нѣкоего единообразнаго, «разумнаго» и «естественаго», строя разрѣщится исканіе общественного «идеала». Осуществится идеальное общество. Должное и дѣйствительное сравняются и отожествляются навсегда. — Такъ вскрывается за общественнымъ утопизмомъ обосновывающая и подпирающая его особая утопическая философія истории. Надежда, что нѣкогда — и можетъ быть

уже и вскорѣ — «взойдѣть заря плѣнительного счастья», и взойдѣть разъ и на в с е г д а , и при томъ въ «общечеловѣческомъ» или «планетарномъ» размахѣ, — эта надежда внушается и поддерживается своеобразнымъ пониманіемъ и истолковываніемъ смысла и характера исторического процесса.

Въ эту слѣдующій ярусъ утопического міровоззрѣнія теперь и предстоитъ намъ перейти.

III.

Общественный утопизмъ есть выраженіе вѣры въ завершімость, въ конецъ прогресса. Надо подчеркнуть: конецъ именно прогресса, а не исторического процесса вообще. То именно здѣсь и существенно, что теченіе исторического времени, наоборотъ, мыслится при этомъ безъ-конечномъ, иеопредѣленно и иеограниченно продолжаемымъ. «Исторія» не кончается, кончается только прогрессъ, — т. е. нарастающее обогащеніе, улучшеніе и совершенствованіе жизни и быта. На бѣзкоинечной линіи времени допускается существованіе нѣкой особенной или критической точки, въ которой «пред-исторія» смыняется «исторіей». Но и по слѣдѣ пресловутаго «скакча изъ царства необходимості въ царство свободы» смына поколѣній продолжается, и до лжи и продолжаться, ибо иначе потерялъ бы весь свой смыслъ и прогрессъ. Вся «пред-исторія» есть длительный процессъ производства и накопленія въ расчетѣ на будущаго погребителя, въ расчетѣ, что въ блаженныхъ и благоденственныхъ условіяхъ идеального строя и быта будетъ кому жить. Если бы съ достиженіемъ совершенства кончался самый исторіческій процессъ, погасало бы само время, тогда съ утопической точки зрѣнія жизнь потеряла бы всякий смыслъ. Исторія получила бы характеръ безплоднаго и безмысленаго собиранія никому ненужныхъ и потому мнимыхъ цѣнностей. По меньшей мѣрѣ, утопистъ долженъ утверждать, что «исторія» длиннѣе «прогресса». И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ утверждать разнородность двухъ отрѣзковъ исторического времени, — кривая подымается, и за подъемомъ слѣдуетъ иескоичаемое или, во всякомъ случаѣ, необозримое падение... Допустить однородность времени, въ данномъ случаѣ означало бы самоубійство. При замѣнѣ самодовлѣющаго онѣночнагомѣрила хронологическимъ теріякоинчаго прогресса въ безкоинечности временъ навязывается съ неотразимой принудительностью. Иначе придется отказаться и отъ идеи прогресса вовсе, отъ идеи общественнаго идеала, — и либо объявить всю исторію безмысленій, либо «примириться» со всякой эпохой. Общественно — историическій процессъ можетъ быть оправданъ только при наличии хронологического упора. По отношенію къ бѣзкоинечно во времени удаленной точкѣ нельзѧ подмѣтить никакого поступанія. Движеніе къ безконечно-удаленной цѣли ничѣмъ не отличается отъ

покоя, нбо по цѣлн на линїи времени всегда остается «столько-же», сколько и было — сегодня и вчера.

Идеаль есть фактъ достижимаго будущаго и, мало того, имманентная цѣль всего временнаго теченія. Ради него, собственно, и совершаются исторія. Утопистъ обязанъ мыслить и толковать исторію въ категоріяхъ т е л е о л о г и ч е с к и хъ, — какъ разните, какъ развертываніе врожденныхъ и предзначенныхъ задатковъ, какъ проростаніе и созреваніе зерна, какъ самоосуществленіе нѣкого «плана» или «антелекія». Въ исторіи преформированъ и предопределъленъ весь кругъ послѣдовательныхъ превращеній по пути къ законченному, какъ бы «взрослому» состоянію. Въ силу цѣлесообразности исторія должна быть п л а н о мъ р и а. Идея цѣлесообразнаго развитія ненѣжъожно приводить къ своеобразному логическому проинденциализму. Въ историческомъ процессѣ достигается и осуществляется нѣкая предзложенная и предпоставленная цѣль, и ея осуществленіе протекаетъ въ цѣлесообразномъ ритмѣ, чрезъ внутренне обоснованные этапы. Каковы бы ии были факторы и силы, осуществляющіе эту имманентный планъ, ихъ дѣйствіе сковано всеобъемлющей необходимостью. И эта историческая н e o б х o д i м o s t ь и оправдываетъ злостраданіе жизни. Съ точки зрењія развитія «совершенное», «эрлсое» и «нормальное» состояніе не можетъ быть изначальнымъ и не можетъ явиться в д р у г ь. Оно должно быть «сподготовлено». Съ этой точки зрењія оправдывается м i r ь въ цѣломъ и во всемъ своемъ строѣ, и въ свѣтѣ телологической слаженности своей онъ оказывается «лучшимъ изъ міровъ». Это оправданіе міра ведется предъ судомъ логического разума, и такъ часто оставляетъ въ эмоциональной неудовлетворенности, остается нѣмымъ для непосредственнаго, цѣлостнаго нравственнаго чутья. Оправдывается именно м i r ь, не человѣкъ, исторія въ цѣломъ, но не личная жизнь. Напротивъ, личность превращается въ органъ или элементъ міровой сущности, жертвоприносится цѣлому. Такъ историческая телология подводить основаніе и опору подъ антнндивидуалистической уклонъ утопического міровоззрѣнія. Человѣкъ, — родовой человѣкъ, — включается въ природу, и общественный идеаль вырастаетъ до космическихъ размѣровъ. Такая натурализація человѣка тѣсно связана съ пониманіемъ міра, какъ телологического единства, какъ органическаго цѣлага, какъ нѣкого индивида высшаго порядка. Исторія есть исторія міра, его цѣлесообразно — закономѣрное становленіе въ линїи человѣка, — отсюда ея стройность и ладъ. Это органическое м i r o o щ u щ e n i e есть первичная основа утопического овеществленія идеаловъ. Цѣль исторіи — вещна и не можетъ быть иной, не можетъ состоять ни въ чёмъ иномъ кромъ «строя», если это — предѣльное с o s t o я n i e естественно-развивающагося и становящагося цѣлокулнаго міра.

И снова — въ этомъ реалистическомъ подходѣ къ исторіи, въ объектированіи

ея идеальныхъ цѣлей, въ ея расширеніи на «квю тварь», — во всемъ этомъ есть глубокая и непреложная правда. По истинѣ, заданіе исторіи состоить въ реальномъ и онтологическомъ искупленіи, перерожденіи и преображеніи, а не въ пустомъ упраздненіи всего земного и не въ субъективно-личномъ уходѣ отъ него въ акосмической и аскетической пессимизмъ. Ложь органическаго историзма не въ такомъ «реализмѣ», а въ снятіи грани между природою и исторіей, между природою и человѣкомъ. Если исторія есть продолженіе и завершеніе «природы», естественный процессъ развитія, то она протекаетъ въ томъ атически, — тогда она во всѣхъ частяхъ и этапахъ своихъ бѣзызъятно необходима. И, съ другой стороны, тогда получаетъ буквальный смыслъ выраженіе: исторія человѣчества. Ибо какъ въ природѣ предѣльнымъ субъектомъ развитія является родъ, живущій во множественности индивидуализирующихъ его видовъ и въ многоликихъ прѣходящихъ особей, — такъ и въ исторіи родъ человѣческій отмѣняетъ и поглощаетъ собою множественность человѣческихъ личностей. И на этомъ обыкновеніо дѣлается эмоціональное ударение, — ибо какъ разъ историческій автоматизмъ, «желѣзная необходимость» быванія, ощущеніе нерасторжимой вплетенности индивидуальной судьбы въ роковое предопредѣленіе служить наилучшимъ залогомъ непремѣнной осуществимости идеаловъ. Пониманіе идеала, какъ измманентной цѣли неотразимаго естественного процесса сообщаетъ ему прочность и стойкость, отдѣляетъ его отъ мечтательныхъ грезъ, обеспечиваетъ ему историческую победу. Отсюда рождается завѣтъ покорности — не къ чему въ «разлагать съ действительностью», безумно съ нею бороться, — надо угадывать «естественныя тенденціи развитія» и приспособляться къ нимъ. Исторический автоматизмъ устраиваетъ рискъ неудачи. А за одно убиваетъ и возможность творчества. По удачному выраженію С. Булгакова, съ этой точки зрѣнія вся жизнь представляется «въ страдательномъ залогѣ», — и можно прибавить: и въ безличныхъ предложеніяхъ... Ибо личное теряетъ самостоятельность, растворяясь въ родовомъ. Отсюда именно это странное, поражающее своей слѣпой жестокостью равнодушіе, съ которымъ теоретики «рокового и непрерывнаго» прогресса относятся къ живому эмпирическому горю и страданію. Отсюда та угрюмая, устрашавшая Достоевскаго рѣшнность, съ которой на потокахъ безвинной крови и слезъ берутся возводить «будущую гармоію».

Ренувье мѣтко указывалъ, что теорія прогресса есть въ сущности одна изъ разновидностей догмата о непреоборимой благодати. Теорія прогресса, говорилъ онъ, «расчитываетъ на провиденціальную силу слѣдующихъ другъ за другомъ фантовъ, извлекающихъ добро изъ зла». И думается, здѣсь больше чѣмъ только остроумная аналогія. Исповѣдникъ прогресса чувствуетъ въ себѣ вселенскую, сверхличную непогрѣшимую силу. И исторически мы наблюдаемъ неизмѣнное сочетаніе ученія о «насиліи благодати» съ напряженностью утопическихъ ожиданій. Такъ было у

блаж. Августина, такъ было въ раннемъ кальвинизмѣ. Здѣсь важенье не столько мотивъ детерминизма, сколько переживание благодати, какъ совершиено вѣщняго, какъ-бы природнаго закона. По удачному выражению кн. Е. Н. Трубецкого, чрезъ все творчество блаж. Августина проходитъ «и с к а н і е т а к о й в с е л е и о й», которая бы преодолѣвала контрасты временной дѣйствительности, ея дурную двойственность — въ единствѣ всеобщаго мира и покоя». Главное здѣсь именно идеальная в селенна я, объективная гармонія вселенскаго, космического бытія. И благодать превращается въ естественную силу этой «подлинной» объективной сферы. Детерминизмъ есть только одна изъ слагающихъ этого универсально-органическаго міровоззрѣнія. Необходимость есть только одна изъ сторонъ объективности. Первично здѣсь именно овеществленіе нравственно-цѣнностнаго міра, сообщающее ему роковую неотразимость. «Общественный идеалъ» есть полная, завершенная объективность, равновѣсное с о с т о я н і е м і р а, — не заданіе, а именно состояніе, фактъ, лордокъ. Иначе сказать, — организаціонная форма міра. Потому то и забываются личная страданія и чужія муки въ грезахъ о «мессіанскомъ пирѣ», — вниманіе сосредоточено во внѣ, въ мірѣ. Мысль работает въ категоріяхъ космологическихъ или натуралистическихъ. Лица и поколѣнія воспринимаются, какъ детали и черточки объемлющаго икъ цѣла.

Въ этомъ одностороннемъ объективизмѣ, въ овеществленіи или натурализациіи нравственныхъ цѣнностей, въ какой-то завороженной прикованности къ «конечной цѣли міра» сказывается самочувствіе человѣка. Исторія показывается наблюдателю въ мѣру его зоркости, — онъ видить въ ней то, что онъ самъ въ силахъ въ нее внести. И свободно-рожденный увидить въ ней великія дѣла, услышить героическую и творческую поэму. Рабъ усмотрить только «систему тончайшихъ принужденій», «каменную стѣнку», и герои покажутся ему одураченными поденщиками, разыгрывающими «провиденціальную шараду». Въ волевомъ самочувствіи человѣка — корень его мірочувствія. И за антииндивидуализмомъ утопического умозрѣнія ясно просвѣчиваетъ разорванность личнаго самосознанія, слабость волевого самоопределѣнія. Здѣсь истоки утопизма, — въ интуитивномъ соотнесеніи себя и «другого», себя и міра.

IV.

Космическая одержимость, — такъ можно опредѣлить утопическое самочувствіе. Чувства безусловной зависимости, всецѣлой опредѣлениости изъ внѣ, полной вовлеченности и включенности во вселенскій строй опредѣляетъ утопическую самооцѣнку и оцѣнку міра. Человѣкъ чувствуетъ себя «органнымъ штифтикомъ», звеномъ какой-то всеобъемлющей цѣпи, — онъ чувствуетъ свою однозначно-некзмѣнную скованность съ космическимъ цѣльмъ. Онъ исповѣдуетъ свою

захваченность міровымъ круговоротомъ, въ которомъ раскрывается и осуществляется жизнь этого всецѣлостнаго надличнаго организма и — свое исчезновеніе во «всепоглощающей и міротворной безднѣ», изъ которой непрестанно изводятся міры за мірами и снова рушатся въ урочный часъ въ первозданную бездну хаоса. Это — бѣзволъ и ость. Предъ лицемъ міровой стихіи съ ея принудительной неотвратимостью утопической человѣкъ сознаетъ призрачность и ничтожество своей «жизни частной», и даже колеблется съ себѣ приписать свою жизнь, свою волю. Слишкомъ ужъ остро ощущаетъ онъ чужую, природную, роковую, безликую силу, струящуюся во всемъ его существѣ. Его тянетъ кинуться въ «самовластный океанъ» божественной природы. Онъ признаетъ себя чужимъ порожденіемъ, чужимъ орудіемъ, орагномъ вышніхъ велѣній, продуктомъ «среды», рабомъ судьбы или рока... Онъ живеть въ тенетахъ міровой необходимости. Это — чистый, безпримѣсный пaeось вѣщі.

Субъективно этотъ пaeось вещи можетъ и не сказываться чувствомъ подавленности и плѣна. «Вселенское чувство» можетъ зажигать душу восторгомъ, внушать благоговѣйный трепетъ и преклоненіе передъ неистощимымъ богатствомъ, безмѣрностью многоцѣлнаго міра. Одно только не можетъ проснуться въ одержимой, въ оглушенной стихійной мощью душѣ: воля къ волѣ, дарваніе свободы, сознаніе творческаго долга и отвѣтственности. Міръ представляется *из а к о и ч е н и мъ*, и — сколько бы ни было въ немъ движенія — въ немъ ничего новаго не возникаетъ и не можетъ возникнуть, какъ и въ силлогистической цѣли выводъ не содержить и не можетъ содержать ничего лишняго по сравненію съ посылками, которыя онъ лишь въ ражаетъ въ развернутой формѣ. Въ процессѣ развитія лишь обнаруживаются пред — заложенные потенціи. Внести что-либо новое человѣкъ не можетъ. Онъ можетъ дѣйствовать въ мірѣ, безвольно участвуя во всеобщемъ коловоротѣ, но на мірѣ и по свободному изволенію воздѣйствовать не можетъ. Да и нѣть нужды въ этомъ, ничего рѣшать или изволять, — все предрѣшено, все совершается своимъ чередомъ. Это не значить, что индивидуальное существованіе излишне, не нужно. Въ мірѣ нѣть ничего лишняго, въ немъ все имѣть съ собою мѣсто и назначеніе. Но это назначеніе — служебное. Индивиды служатъ прогрессу коралловаго рифа. Изъ индивидуальныхъ цѣлтній и дряхлѣній, изъ нескончаемыхъ личныхъ смертей складывается жизнь цѣлаго. Особи не имѣютъ съ帮忙и ально устойчивости, — ихъ бытіе авантурально, — на случай. Конечно, все прожитое, все происшедшее какъ-то накапливается и сберегается въ міровой памяти; ни одинъ когда либо прозвучавшій звукъ не теряется безслѣдно, но въ качествѣ обертона вплетается въ непрестанно льющуюся, текущую космическую мелодію, обогащая ее. Каждый звукъ — хотя бы замирающе тихо — все-же продолжаетъ звучать въ скрытой формѣ и на каждой новой ступени развитія. Но самъ по себѣ онъ — ничто, и выдѣлимъ онъ только чрезъ отвлеченіе, абстракцію. Реально и самобытию только міровое все. Вселенскій организмъ есть един-

ственное «существо», единственный подлинный индивидъ. Только мировое всеединство существует о себе. Есть только миръ, — миръ, какъ всеединство. И это и значить, что миръ есть Богъ. Всякое иное существование — въ миръ, только для него. Миръ въ цѣломъ живеть, развивается, становится, — всеединство обогащается, оформляется, раскрывается, индивидуализируется за счетъ гибели всякаго особеннаго существованія. Непрестанно желтъютъ, изсыхаютъ и сыплятся листы съ бессмертного дерева безликой жизни, — а оно стоитъ вѣчно юное и равнодущное. Вѣль, по слову поэта, «природа знать не знаетъ о быломъ», и для нея каждая новая весна — «свѣжа, какъ первая весна».

Въ этомъ замкнутомъ мировомъ всеединствѣ нѣть мѣста для самоопределѣнія и свободы. Всякое самоопределѣніе здѣсь призрачно и потому есть нѣчто недолжное и злое. Свобода и творчество присущи только всеединому, — его становленіе и есть творческая эволюція. Но никакая новизна непредвидѣнно возникающій превращеніи не можетъ сообщить имъ самодовѣрющей значимости, — зачима только цѣлокупность. Въ этомъ «универсалізмѣ» и коренится послѣднее основаніе утопического влеченія къ «вещному» идеалу. За антитезой лица и общества скрывается противоположность лица и міра, личности и космоса. Паѳосъ коллективизма питается первосходнымъ натуралистическимъ видѣніемъ, воспріятиемъ міра, какъ сплошного всеединства, тяготѣющаго къ законченной организации всѣхъ своихъ естественныхъ, вещественныхъ силъ.

Была нѣкая глубокая правда въ томъ разграниченіи независимыхъ областей «чистаго» и «практическаго разума», которымъ Кантъ пытался высвободить нравственную самозаконность изъ петель натуралистического гнета. Но Кантъ не сумѣлъ воспользоваться своей яркой интуиціей, не преодолѣвъ монизма, и беспомощно колебался между «двойной бухгалтеріей» двухъ несогласованныхъ разумовъ, неизбѣжно вырождающейся въ иигилизмъ, — и тѣмъ-же на урантическимъ монизмомъ. Или «добро» оказывается безсилнымъ, и нравственное сознаніе превращается въ какой-то недѣйственный эпифеноменъ природной дѣйствительности; или міръ разсѣивался въ грэзу и сохранялся лишь «міръ значимостей», о которомъ нельзя сказать, что онъ «есть»... Или, наконецъ, цѣнности овеществлялись въ качествѣ скрытыхъ «сущностей» эмпирическихъ вещей, и вовлекаются въ природный круговоротъ. «Потустороннее» оказывается «интеллигигибельнымъ харантеромъ», корнемъ и какъ бы субстанціей «посюсторонняго». «Міръ цѣнностей» оказывается «сущностью» міра «явлений», въ которомъ онъ отображается и о существо тся. Два міра приравниваются другъ къ другу и неразрывно скрѣпляются. Пробразъ и отраженіе, причина и слѣдствіе, подлинникъ и ловтореніе, возможность и дѣйствительность, сущность и явленіе — все это соотносительныя пары, раздѣлнныя лишь въ отвлеченіи. Мы вступаемъ въ сферу пантегистического обожествленія

міра. Природа вводится въ Божественныя иѣдра, какъ фазисъ и часть Божествен-
ной жизни какъ истеченіе Божественій моці раскрывающейся и осуществляющей-
ся въ мірѣ какъ «вещь» въ «явленияхъ». Богъ растворяется въ мірѣ, сливается съ
нимъ. Здѣсь возможны разные отѣнки. «Всесоединство» можно мыслить логически,
какъ единство обоснованія (Богъ есть *ultimaratio rerum*), —
или на туралістически, какъ природное «единосущіе» бытія (Богъ есть
potentia actuosa міровой дѣйствительности). Въ обоихъ случаихъ все существу-
ющее, включая и Бога, сопрягается во единую ткань. Все оказывается
въ своей абсолютной обоснованности «безусловнымъ» и «божественнымъ», какъ
звенъ единой цѣпи. «И подъ личиной вещества безстрастной вездѣ огонь божествен-
ный горитъ... И потому снова иѣть никакихъ четкихъ и строгихъ оцѣночныхъ гра-
ней. Законъ достаточнаго основанія» сказывается
высшимъ міродержавнымъ началомъ. Въ мірѣ, какъ естественій «теофаніи», не можетъ быть ни обмана, ни зла. Все въ мірѣ освящается воз-
веденіемъ къ Перво-Причинѣ, порождающей и источающей бытіе отъ полноты и
изобилія, помимо воли, — апек *proairesei*, какъ выражался Плотинъ. «Час-
тичнаго иестроенія» не только не выравниваются въ міровомъ взаимодѣйствіи, но
даже оказываются необходимыми по астетическимъ мотивамъ для полноты вселен-
скаго лада, который иначе проигралъ бы въ полнозвучности и многоцѣѣности. — Въ
замыслѣ онтологическаго всеединства есть своя правда. Въ стремлѣніи возвести
все къ первоистокамъ, понять все бытіе, какъ цѣнность и благо, и все цѣнности
понять какъ производящія и дѣйственныя силы, сказывается подлинный ролигіоз-
ный инстинктъ. Но можно и обманно стремлѣніе все истолковать въ предметныхъ,
вещныхъ категоріяхъ, покорить все началу рока и не обходимости. Изъ
дѣятеля и творца, сознательно волящаго и избирающаго, а потому несущаго рискъ
ответственности за свое самоопределѣніе человѣкъ превращается въ вещь, въ иглу,
которой кто-то что-то шьетъ. Въ органическомъ всеединствѣ иѣть мѣста дѣй-
ствію, — здѣсь возможно только движение. Какъ проникновенно
замѣтилъ въ своей «Философіи Откровенія» Шеллингъ, здѣсь исключается всякий
актъ, и признаются только «субстанціальная отношенія» (*wesentliche Verhältnisse*);
мышленіе здѣсь исключительно «субстанціально», и «все слѣдуетъ
modo aeterno, чисто логически, чрезъ имманентное движение». Нѣть мѣстъ
акту, нѣть мѣста подвижу. Здѣсь все дышать лукавымъ квѣтизмомъ, лукавымъ
и робкимъ покорствомъ вѣнчаному. «Адамъ сказалъ: жена, которую Ты мнѣ
далъ, она дала мнѣ отъ дерева, и яѣль...» Замѣчательный русскій мыслитель
В. И. Несмѣловъ проникновению истолковывалъ грѣхопаденіе прародителей, какъ
сногласнѣ хилой и немощной воли. Первородный грѣхъ состоялъ въ
отказѣ отъ творчества и дерзанія, отъ дѣйственія и
самоопределѣнія. Прародители возжелали, «чтобы ихъ жизнь и судьба

опредѣлялась не ими самими, а виѣшиими материальными причинами», и этимъ своимъ помысломъ и «своимъ суевѣриемъ поступкомъ люди добровольно подчинили себя виѣшней природѣ, и сами добровольно разрушили то міровое значеніе, которое они могли и должны были имѣть по духовной природѣ своей личности». Они низвели себя «до положенія простыхъ вещей міра», «звели свой духъ въ общую цѣль міровыхъ явленій», «подчинили себя виѣшней природѣ», «физическому закону механической причинности». «Вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цѣли мірового бытія, они налротивъ сами обратились къ помощи міра, чтобы онъ своими механическими силами осуществилъ за нихъ ихъ предвѣчное назначение». Этимъ актомъ они отреклись отъ творческой свободы, растворили себя въ мірѣ, потеряли себя среди вещей ничтожныхъ міра сего. Они выключили необеспеченнность отвѣтственного дѣланія изъ экономіи природы. Въ малодушіи именно и заключается грѣховность воли, ищущей «объективныхъ» костылей. Ради обезпеченнаго успѣха, подобно лукавому рабу Евангельской притчи, человѣкъ отрекается отъ самозначимости и самоопредѣленія, отъ «такого страшного бремени, какъ свобода выбора», по выражению Великаго Инквизитора. И въ поискахъ «твѣрдыхъ основъ» ищетъ «преклониться предъ тѣмъ, что уже безспорно, столь безспорно, чтобы всѣ люди разомъ согласились на всеобщее предъ нимъ преклоненіе». И что-же «бесспорнѣе» природы? Отсюда рождается новое самочувствіе, самочувствіе раба стихій, окованиаго иезримою «системой тончайшихъ принужденій». Отказъ отъ подвига, отъ дерзновенія свободы включаетъ человѣка въ огненное копесо рожденій и смертей, обрекаетъ его на страдную суету безконечнаго бѣга. На мѣсто подвига становится развитіе. И здесь послѣднее основаніе той дурной вывороченности въ необратимое теченіе времени, «въ пустоту безконечности и дали», которая образуетъ сердцевину утопического міроощущенія.

Первооснова здѣсь — въ космической одержимости, въ природномъ самочувствіи, въ томъ, что человѣкъ, по словамъ пророка Йереміи, «говорить дереву: ты отецъ мой» и камню: «ты родилъ меня». Это «омраченіе несмысленного сердца», прелагающаго «Славу Нетѣниаго Бога» въ образъ «тѣниаго человѣка», въ образъ твари, съ полной ясностью расиралось въ античной философіи, которая на всемъ протяженіи отъ алесовскаго пандемониазма до спекулятивныхъ высотъ новоплатонического гноиса не выходила изъ натуралистического тутика. При всей аскетической настроенности утомленаго житейской сутопокой эллинистического духа, при всей обращенности въ занебесныя тайны новоплатонизмъ пріемлетъ Великаго Пана, ибо все — «и зъ Единаго». И вмѣстѣ съ тѣмъ въ плотиновой системѣ динамического всеединства всѣ оцѣночныя характеристики превращаются въ вещныя опредѣленія. Единое — благо по тому, что оно есть метафизическое средоточіе и начало всего, и все обусловливается, не будучи усповливаемо иначѣ. Неизбывный натурализмъ и космологизмъ эллинистической мысли съ особеніей

остротой сказался въ эпоху тринитарныхъ доктринальныхъ споровъ, когда столь тяжко давалось различеніе внутреннихъ тайнъ Божественной Жизни отъ тайнъ Домостроительства, тайны Предвѣтнаго Рожденія Бога-Слова отъ тайны творенія міра. Античная мысль не могла выйти изъ предѣловъ міра сего, не могла преодолѣть натуралистического представлениія о Божествѣ, какъ обѣ имманентной космической силѣ, и о Провидѣніи, какъ о законосообразной сплошности міра. Но если до Евангелія была въ этихъ заблужденіяхъ усталаго и одинокаго духа благословенная тоска, то въ мірѣ христіанскомъ натурализмъ мысли становится непростительнымъ «лиже-именнымъ знаніемъ». А между тѣмъ и въ послѣдующей философіи слишкомъ много осталось натуралистическихъ соблазновъ, слишкомъ много неопределеннаго наслѣдія языческой поры. Неизжита еще и «гримская идея», идея насилия и единенія человѣчества, поражающая и въ наши дни мірь корчами и судорогами. Но коренится она въ «идеѣ эллинской», въ языческомъ космотезѣ, въ навыкахъ натуралистически установившагося духа. Было бы преступною небрежностью преуменьшать реальность и дѣйственность языческихъ соблазновъ, многочастно и многообразно застилавшихъ для человѣческаго сознанія богооткровенное благовѣстіе христіанской свободы. И не будетъ преувеличеніемъ сказать, — изнемогаетъ въ борьбѣ съ искушеніями духъ человѣческий. Исторія философскихъ ученій есть закристаллизованная лѣтопись непрестанныхъ мыслительныхъ неудачъ вмѣстить превышающее тварный разумъ Божественное Откровеніе. Главною помѣхою и здесь является привычная космологическая установка сознанія, замыкающагося въ вѣкъ сомъ, а потому бессильного вмѣстить тайну творенія изъ ничего, «изъ не-сущихъ». Въ особенности это относится къ философіи западно-европейской, питающейся изъ скучного и помраченного религіознаго опыта.

Нѣть, не «меонизмомъ» болына «европейская» философія, а обратнымъ порокомъ, — исключительнымъ и уравнительнымъ объективизмомъ. Одержимость міромъ заставляетъ человѣка въ мірѣ отыскивать и овеществлять присущій его душѣ образъ безусловнаго совершенства. Въ этомъ разгадка парадоксальнаго сочетанія рабскаго сознанія и заносчивой самоудѣренности. Именно потому, что человѣкъ созиаетъ свое метафизическое ничтожество, чувствуетъ себя «грезою природы», медіумомъ вѣнчаной объективности, онъ склоняется приписывать своимъ грезамъ объективную значимость. Отсюда люциферическая увѣренность во всецѣлой познаваемости міровыхъ тайнъ и въ осуществимости не вотще-же вложенныхъ природою стремленій. Всего ярче это выразилось въ той «субъектогонії», которую развивали нѣмецкіе идеалисты начала прошлого вѣка: субъектъ родится отъ того-же корня, что и объектъ, — потому объектъ и познаваемъ до конца. И въ сущности познаніе и есть самопознаніе объекта, фазисъ предсмертнаго становленія. И болѣе того, это — ступень Божественнаго самораскрытия. Вотъ почему познаніе суще-

ственno адекватно бытію, безусловно по самой природѣ своей. Отсюда тѣ горделивые призызы «довѣрять прежде всего наукѣ и самимъ себѣ», «вѣрить въ силу духа», которыми возбуждалъ своихъ учениковъ Гегель. Человѣкъ, казалось ему, «не можетъ достаточно высоко думать о величіи и моши своего духа». И самая «замкнутая и сокровенная сущность Вселеніи» безсилна противостоять мужеству познанія: она должна предъ нимъ раскрыться, раскрыть свои сокровища и глубины и дать наслаждаться ими». Ибо человѣкъ есть смыслъ и средоточіе в с е г о, есть микрокосмъ. И, больше того, въ человѣкѣ созиаетъ или опознаетъ себя Богъ. Человѣческое познаніе — божественно и, стало быть, непогрѣшно. Душа окрыляется самоутверждающимъ познавательнымъ оптимизмомъ, опирающимся на реальностъ и зѣбъжное соотвѣтствіе предметного и мысленного рядовъ, на «соотносительность, согласіе и совпаденіе» бытія и познанія по ихъ категоріямъ и логическимъ законамъ, какъ пояснялъ Эд. Гартманъ. Чувство тайны, чувство «изумленія», — это подлинный философскій эросъ, — такимъ оптимизмомъ совершенно исключается, его замѣняетъ наивно-горделивая самоувѣренность легкости всезнанія. Кажется, достаточно открыть познавательные очи, и вдругъ и сразу увидишь «все, что есть, что было, что грядетъ во вѣки»... И увидишь со строгимъ соблюденіемъ объективныхъ пропорцій. Знанію остается преодолѣвать только количественные и степенные преграды, распространяться вширь и вдаль, самополняться, разиваться. Въ иаше время опять съ новой силой начинаетъ утверждаться пониманіе знанія, какъ созерцанія, какъ непосредственного и пассивного воспріятія и учета. Все развио, обращено ли созерцающее око во-внѣ или во-внутрь, изъ познавательной дѣятельности выключается творческій моментъ. Эта квіетическая тенденція ярко сказывается въ возрождениі «наивнаго реализма», въ попыткѣ всецѣлой объективациіи познавательныхъ категорій, вынесенія всего категоріальнааго аппарата въ непогрѣшную данность созерцаемаго объекта. Пониманіе познанія, какъ «созерцанія міра въ подлинникѣ», доводить самочувствіе микроскопа до своеобразной мечтательной нѣги. И въ допущеніи такой неизбѣжной адекватности познанія уже заложена утопическая грэза о виѣшне-достижимомъ завершениі. «Соотвѣтствіе» природного и мыслительного рядовъ должно быть раскрыто и доведено до конца, — тогда природа исполнится разумомъ, а разумъ воплотится вполнѣ. Міръ достигнетъ завершенности и полнаго оформленія, осуществляется «идеальная вселенная», и земля станетъ «праведной»... До конца будетъ исчерпанъ кругъ колебаній, исканій, тревогъ, и настанетъ вседовольный покой вселенскаго наслажденія, — «мессіанскій пиръ»... Къ этому предѣлу обращена вся пытливость утопического вниманія, — созерцательный уклонъ духа связанъ съ вовлеченностью во временный потокъ.

На основахъ натуралистического монизма съ неуклонной послѣдовательностью развивается «утопическое міровоззрѣніе». Въ немъ раскрывается «топическая

опытъ», — видѣніе міра, какъ замки утаго, закоиченнаго, органическаго всеединства, какъ нѣкоего цѣлаго, внутренне собраннаго и уравновѣшеннаго. Какъ такое всеединство, міръ стоитъ «по ту сторону добра и зла», по ту сторону всякой оцѣнки. Цѣнности, положительныя и отрицательныя, возможны лишь внутри міра. Самъ по себѣ міръ въ цѣломъ долженъ быть просто принять, — безъ оцѣнки. И послѣдняя мудрость міра сего сводится къ признанію — такъ есть, такъ было, такъ будетъ. И какое-же измѣненіе по существу можетъ произойти въ всеединствѣ. Для натуралистического сознанія нѣть примиренія между оптимизмомъ и пессимизмомъ, и оба полюса требуютъ доведенія до края. Или должно принять весь міръ, или тоже весь міръ отвергнуть. Это — два типа нигилизма. Въ обоихъ случаяхъ міръ въ сущности оцѣночно пустъ. Нигилизмъ исходить всякой монизму, ибо бытіе — дѣйственное.

Эта двойственность почти всегда ощущается въ смутномъ видѣ. Изъ этого чувства рождается противоборство виѣшнему объективизму. Но въ натуралистическихъ рамкахъ это противоборство можетъ вылиться только въ видѣ акосмического отрицанія. Выходъ изъ натуралистического тупика открывается лишь чрезъ преображеніе опыта. Только въ опытѣ вѣры, въ религіозномъ опытѣ, раскрывается метафизическая расколотость бытія, бездна отпаденія... И только въ опытѣ вѣры, въ опытѣ свободы открывается царственный путь праваго умозрѣнія.

V.

Вѣра есть опытъ свободы. Не въ томъ, конечно, смыслъ что человѣкъ ничѣмъ не ограниченъ, — такой произволъ — всемогущество, а не свобода... Въ религіозномъ озареніи открывается, что міродержавное начало есть свобода, а не рокъ, любовь, а не природное *jus talionis*. Иначе сказать, — міръ — «въ руцѣ Божіей» и Воля Преблагого Вседержителя, изведшаго его «изъ не-сущихъ», животворить и хранить его. Въ религіозномъ опытѣ міръ открывается, какъ свободное твореніе Божіе, какъ нѣкій «излишекъ» котораго могло и не быть въ все, какъ даръ неизреченной и непринужденной Милости и Любви. Богъ — Вседоволенъ, и, если можно дерзнуть говорить объ этомъ, — не было для Него никакихъ «принуждающихъ» оснований для созданія и творенія міра и человѣка, какъ нѣть «нужды» и въ сотворенномъ уже мірѣ. Міръ «слушаень», контингентъ, — его могло бы и не быть. Изъ того, что міръ не можетъ быть безъ Бога, не слѣдуетъ, что и Богъ не можетъ быть безъ міра. Въ томъ и заключается основная апорія, что міръ есть «излишекъ». Понять это и прочувствовать до конца мѣшаеть ослѣпительное сияніе Божественной Славы по всей твари. Небеса повѣдали славу Божію...

Но иначе и быть не можетъ, разъ міръ сотворенъ. Въ безвидности и ничтожествѣ тварномъ антиномически раскрывается Божественное Вездѣприсутствіе, — рука Божія на всемъ... Ощущается премудрость въ твореиіи. Раскрывается «образъ Божій и подобіе» въ человѣкѣ. Раскрывается тайна ипостасиаго Богочеловѣчества, тайна Божественной любви и уничиженія даже до смерти и смерти крестной, до-жертовной смерти «нась ради человѣкъ и нашего ради спасенія». Тварное прони-зывается повсюду благодатными токами, человѣческое таинство возносится въ горня, иерасторжимо связуется съ Всеблаженствомъ Божественной Жизни — чрезъ Вознесеніе и Сѣдѣніе одесную Отца. Изливаются и воспринимаются преизбы-точные дары Духа — «не въ мѣру».

Несказуема и несказанна эта тайна, — и лишь «символически» открывается разуму самолостовѣрию вѣдѣніе вѣры: опытъ Божественного Промышленія и опытъ богоустановленности міра. Прикровенію возвѣщается эта тайна понятіемъ «тварности». Въ переживаніи тварности — залогъ свободы. Если бы міръ бытъ вѣчнъ и самобытнъ, если бы онъ бытъ «необходимъ», окъ бытъ бы безысходно замкнутъ, бытъ бы насквозь предопределѣнъ, бытъ бы міромъ смерти, бытъ бы повиненъ обреку иескоичаемыхъ рожденій и смертей. Въ томъ радость велія и избавленіе, что міръ — тварь, что есть «Створивый и Создавый человѣка», Творецъ иебу и земли, въидимыхъ же всѣмъ и невидимымъ. Міръ коренится въ Божественной свободѣ. Міръ свободенъ, ибо есть Богъ — виѣ міра. «Азъ есмь Сущій», — съ этого откровенія начинается подлинная религіозная жизнь. Съ него начинается преодолѣніе космической одержимости. Исторія міра и есть развите, не есть роковое развертываніе наслѣдствено-врожденныхъ задатковъ, но подвигъ, безчисленный рядъ свободно-чудесныхъ касаній Божественной Славы, чудесныхъ встрѣчъ человѣка съ Богомъ. И полноты достигаетъ этотъ и овый опытъ въ явлени и Бога въ плоти, въ Новомъ Завѣтѣ на крови Богочеловѣка, въ Церкви, живомъ и таинственномъ Тѣлѣ Христовомъ. И объ этомъ опытѣ говоримъ мы, противопоставляя опытъ вѣры опыту иатуралистическому, а не объ «естественному бегопознанію», иавсегда отмѣненному чрезъ основаніе Церкви.

Исторія не есть простая пульсациія жизни, не есть «ожиленный порывъ», «но подвижническое дѣланіе. «Отецъ мой донынѣ дѣлаетъ», — въ этомъ непрестающемся общеніи Бога съ міромъ, въ промыслительномъ твореніи и возсоздаваніи міра Богомъ, обоснована и возможность человѣческаго дѣланія и творчества. Человѣческое творчество есть радостное пріятіе и усвоеніе даровъ и даяній, Свыше подаваемыхъ, и закрѣпленіе ихъ въ мірѣ. Въ человѣческомъ творчествѣ и трудѣ совершаются благодатное знаменованіе и освященіе міра. — Но именно потому, что исторія есть подвигъ, возможна ея неудача. Именно поэтому она трагична. Идилія опирается на рокъ, безмятежность на необходимость. Есть разные типы трагизма: тра-гизмъ принужденія, когда личность отпадаетъ отъ неукоснительного міропорядка,

и раздавливается имъ; трагизъмъ безсилія — «суждены намъ благіе порывы, ио свершить ничего не дано» и подлинно-христіанскій трагизъмъ свободы. Трагизъмъ свободы создается не непроницаемостью природного лада для индивидуальныхъ цѣлестоящій, и не недостаточностью или ограниченностью силъ по сравненію съ предстоящей задачей, — его корень — въ возможності грѣха. Возможность грѣха таинственна, какъ таинственна всякая свобода. И здѣсь человѣческая мысль претерпѣваетъ жгучій соблазнъ доказать необходимость грѣха, его ненизбѣжность во вселенскомъ равновѣсіи, и этимъ «оправдать Бога». Подобаетъ съ сугубой трезвенностю духа преодолѣвать эти искушенія и не вдаваться въ суетное мудрованіе о томъ, «могли» ли прародители не согрѣшить и что бы было тогда. Наше религіозное сознаніе исходитъ изъ факта грѣха. «Грѣхъ въ мірѣ вниде», — и мы знаемъ только исторію грѣховнаго человѣчества, и безыльны представить себѣ первозданную безгрѣшность... Для нась весь смыслъ міра раскрывается только въ свѣтѣ Искупленія. Та исторія, которая совершилась, трагична и есть домостропельство нашего спасенія. А тайна Божественнаго Предвѣдѣнія для нась скрыта безусловно. Мы знаемъ исторію только какъ изживаніе грѣха, и не должно измышлять, хотя и какъ *casus irrealis*, несбывшуюся «безгрѣшную исторію». Есть грѣхъ въ мірѣ и въ человѣкѣ, — «доброго, которого хочу, не дѣлаю, а злого, которого не хочу, дѣлаю...» И долженъ быть исторгнутъ изъ міра грѣхъ, міръ долженъ творчески переродиться. Вѣрующее сознаніе не знаетъ исторической безконечности: исторія, какъ трагедія, имѣть свою развязку, свой катарзисъ, — не имманентное завершеніе, а судный день... Исторія кончается, но не погибаетъ, не отмѣняется бытіе — но оно переходитъ во вѣ-исторіческія формы существованія. Исторія кончается, но не исчопливается, не достигаетъ предѣла въ смыслѣ эволюціоннаго накопленія или созрѣванія. Она созрѣваетъ для катастрофы, — въ ней «нанопляется» и созрѣваетъ и доброе, и злое, — плевелы средні пшеницы. Исторія насквозь двойственна. Въ планѣ видимомъ и эмпірическомъ она слагается изъ чередованія событий, не устремленныхъ и не тяготѣющихъ ни къ какой имманентной цѣлі. Но въ планѣ иоуменальномъ непрестанно совершаются чудесное преображеніе твари, предваряющее грядущій вселенскій переворотъ, который совершился, «когда времени уже не будетъ». Исторія имѣть хронологическую грань, ио въ себѣ самой не имѣть кульминаціонной точки, — ибо не имманентными задатками, а потусторонними заданіями опредѣляется ея цѣнность, и не изъ себя усовершается міръ, но долженъ воспріять Божественную благодать. Въ томъ тягота исторического существованія, что для грѣховной твари не радостна, но «тяжела работа Господня», что Царствіе Божіе «нужницы восхищаются...» И не доступно — до огненнаго обновленія міра — вмѣстить ему полноту благодати. Эмпірическій міръ, во злѣ лежащий, не можетъ осуществить своего «пред-

и а з н а ч е н і я », — онъ нуждается въ чудесномъ преображении... «Вси измѣня-
ся», и «не у явишь что будемъ»...

Всякое человѣческое достиженіе неизбѣжно ущерблено, неподлинно, — ие по
тварной ограниченности только , и вовсе не пространственно-временной формой
существованія, но грѣхомъ. И всему человѣчеству противостоять неизбывно
не осуществляющееся заданіе совершенства Божественнымъ совершенствомъ. Исторія есть подвижной интеграль отъ неопределенного множества индивидуальныхъ
творческихъ подвиговъ, порывовъ, тоски... Потому въ ней все динамично, напря-
жено... Хотя мы знаемъ только грѣховную тварь, не въ тварности состоять грѣхъ.
И на высотахъ духовноснаго зрењія дано было великимъ подвижникамъ видѣть въ
безпорочной ея бѣлизнѣ первозданную тварь. Нынѣ она стенаєт и томится, и
искаженъ ея обликъ. Нынѣ она безобразна и подвластна тлѣю. Нынѣ немощна
она и бессильна. Но «въ немощѣ» сила Божія совершаєтъ, и уже есть и
«новая тварь». Не въ хронологической только отдаленности достигается искупленіе
и исцѣленіе, но и въ каждой точкѣ времени, ибо «духъ дышет идѣже хотетъ»... Такъ
совмѣщается «смысль исторіи» и «смысль жизни», осмысленность каждого мига.
Не выковывается силами человѣческими въ исторіи ичего окончательнаго. Но непре-
станно запредѣльное входить въ земную скучность, и вспыхиваютъ искры Вѣчной
Жизни. Ибо вырвано уже жало смерти и сокрушила адова побѣда. Проростаютъ
благодатныя сѣмена Царствія Божія, и живетъ Богочеловѣческое тѣло Церкви.
Исторія насквозь символична, — въ эмпирическомъ свершается сверх-эмпирическое.
И только сверх-эмпирическимъ стонть земля. Міръ бытія не исчерпывается бытіемъ.
Но за нимъ стоять не его-же собственныя глубины, ие «темная природа» бушующей
стихіи... В иѣ міра пребываетъ Господь Вседержитель, «Сокровище благихъ
и жизни подателъ», и «рѣки воды живой» иапояютъ вселенную.... И этимъ предва-
ряется и подготовляется то міровое преображеніе, въ которомъ возстаюштся под-
линная полнота всего живущаго и жившаго, — за преѣдѣлами времени. Оно состоится
въ Воскресеніи мертвыхъ, и состоится особымъ чудеснымъ актомъ Божественного
творенія.

Всякое подлинное осуществление есть чудо, — кѣкая «отмѣна» естественного
порядка благодатнымъ, не устраниющая, однако, самого естества. И потому осу-
ществленіе сбываєтъ только въ жертвенномъ самоотречениіи человѣка Христа ради
и Евангелія. Здѣсь совершаєтъ реальное выхожденіе, высвобожденіе изъ природы.
Должны смолкнуть человѣческіе глаголы, чтобы звучало Слово Божіе. Не прини-
жается и не отрицаєтъ этимъ тварь, но безмѣрио возносится и утверждается, —
здѣсь тайна предназначенія твари къ славѣ. Въ каждомъ подлинно-творческомъ
дѣйствіи человѣка повторяется тайна уничиженія. Ибо все творится только «Богу
содѣйствующу», только дѣйствіемъ и причастіемъ благодати. Но творится въ без-
видности тварной. Только то, что во-имя Божіе и Христово совершено, совершено

подлинно, только то подлинно не есть. Человѣческія же дѣла — мнимы, призрачны, — суeta и расточеніе. И среди терновыхъ кустовъ и всяческой сущи мірскаго дѣланія силою и милостію Божіей вдругъ просыпается Неопалнама Купина. Это — знаменіе метафизической реальности тварн. И все благочестивое дѣланіе человѣка въ исторіи подобно Купинѣ Неопалимой. Есть иѣчто бытійственное въ тварн, какъ ни мало понятна эта тайна существованія начинающагося во временіи и производнаго, но не кончающагося и свободнаго. И утверждается бытіе тварн милостію Божіей, и расцвѣтаетъ она какъ жезль Аароновъ. Расцвѣтаетъ въ праведникахъ и подвижникахъ. И с семи праведникахъ міру стояніе — до Второго Прішествія.

Исторія сразу — и трагедія, и мистерія, — трагедія богооборческаго противленія, и мистерія благодатнаго обоженія твари. Полнота иевмѣстима въ рамки эмпірической исторіи потому, что Богъ есть Богъ Авраама, Исаака и Іакова, Богъ живыхъ, и никакая хронологическая случайность несвоевременнаго и слишкомъ раннаго рожденія не можетъ автоматически изъять хотя бы единаго изъ малыхъ сихъ изъ «книги животной». Царствіе Божіе должно объять полноту человѣческихъ лицъ, и потому до всеобщаго воскресенія оно «не приходитъ съ соблюденіемъ». Никакое «объективное» преобразованіе космоса бѣзъ воскресенія не было бы «кондомъ». Поэтому то и невозможны никакія формы с о б и р а т е л ь н о й совершенной жизни до Воскресенія, — кромѣ Церкви, въ которой предварено и преобразовано воскресеніе и которая возвышается надъ временемъ, выходить изъ него и выводить чадъ своихъ. Внѣ нея живы всѣ грезы о «праведной землѣ», безъ упованія о «концѣ временъ». Не въ имманентное завершеніе упирается исторія, не въ «Третій завѣтъ» и не въ земное мессіанское царство, ио въ Парусію и въ Страшный Судъ. Не есть исполненіе исторіи и возвѣщаемое въ Откровенії тысячелѣтнєе царство. Оно — вистину тысячелѣтнєе, т. е. кончающеся, и объемлетъ оно и е в с ъ хъ, а только «обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе» въ послѣдніе дни, — спрочіе же изъ усопшихъ не ожнли, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ» (Откр., XX, 4-5). П о с л ъ тъ тысячи лѣтъ совершается судъ послѣдній, и подлинно кончается міръ и время. Настаетъ новое небо и новая земля, и Богъ вообразится всяческая во всемъ. Чаяніе воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка есть единственное и дѣйствительное оправданіе и «метафизическое обоснованіе» личности и личнаго дѣланія и творчества. Только того , кто мыслить въ категоріяхъ строителей Вавилонской башни, кто возлюбилъ страстнымъ вождѣніемъ землю паче сеоего подлиннаго «отечества на небесѣхъ», могутъ устрашать и парализовать апокалиптическія пророчества. Въ нихъ — все наше упованіе.

Каждый жестъ человѣческій имѣть сотеріологическую значимость — со знакомъ плюсъ или минусъ. И нельзя прожить жизнь за другого. Въ этомъ — послѣднєе основаніе невозможности послѣдніхъ словъ и послѣдніхъ рѣшеній на этой землѣ и въ этой исторіи. Нельзя въ отвлеченнѣй безвременной формулѣ вмѣстить

неповторимыхъ и незамѣнныхъ мгновеній. Это относится ко всей полнотѣ личностей. И этимъ отнюдь не уравнивается — въ равнничтожности — все эмпирическое. Этимъ не исключается относительная разногодность эмпирическихъ формъ. Нѣть земного града, и не будетъ; но надо непрестанно «взыскать» Града Небеснаго и «толкаться» въ него, запасая елей для будущихъ своихъ свѣтильниковъ. И только «добрѣ страдальчествовавшіи и вѣнчавшіеся» въ подвигѣ крестоношенія въ міру способны войти во дни оны въ «чертогъ украденный». Вѣра не замыкаетъ личность въ солипсическое уединеніе и молчаніе, ио требуетъ цѣйственаго самоотреченія творческой любви къ ближнему и ко врагамъ. Въ «своемъ званіи, въ которомъ кто призванъ», долженъ каждый свершать свое послушаніе, и только чрезъ вѣрность «въ маломъ» можно выrosti «въ полноту возраста Христова» и стяжать большиe дары. Въ мірѣ ничего нельзя выстроить «навѣни» потому, что не одинъ человѣкъ въ мірѣ, и не дано единому человѣку спасти весь міръ. Но должно строить и на день, — «довѣрять дневи злоба его»... Не земной градъ, ие земная, хотя бы и «свободная» теократія, не земная теономія, не погрѣшимое общество посвященныхъ — цѣль исторического существованія, но — Царствіе Небесное. И в с е г д а «при дверяхъ» оно. Въ немъ все упованіе міра, — въ томъ, что станетъ — по Откровенію — «царство міра» — «Царствіемъ Господа Нашего и Христа Его» (XI, 15). И уже ангелы небесные сходять и восходятъ съ горнихъ высотъ на земныя пустыни.

Танъ вѣрующимъ умозрѣніемъ преодолѣваются въ кориѣ утопические соблазны въ истолкованіи исторіи и ея смысла. Опытъ вѣры раскрываетъ не только вѣдѣніе о Богѣ, но и вѣдѣніе о твари. «Смертю Твою уяснилъ Еси тварь», величаетъ Церковь Спасителя міра. «Вѣрою разумѣваемъ» мы в с е бытіе. Это не значить, что религіознымъ озареніемъ отмѣняется «естественное» знаніе и «естественный» опытъ, — не отмѣняется, но преображается и какъ-бы пресуществляется. Изъ религіознаго опыта нельзя «дедуцировать» готоваго знанія; но нельзя его «дедуцировать» и изъ опыта естественнаго. Знаніе есть и с т о л к о в а и ю опыта, раскрытие метафизического видѣнія въ логическихъ образахъ и понятіяхъ. И, вотъ, вѣрующій в и ц и тъ иное и икаче, нежели не вѣрующій, а потому и иначе познаетъ. Вѣрующему открывается тварность и потому с в о б о д а міра, — въ отличіе отъ роковой необходимости натуралистического воспріятія самозаконченного «вѣчнаго» міра. Въ опытѣ вѣры раскрывается нелодвластная разрушенію метафизическая основа индивидуальности, подлежащая осуществленію въ п о д в и гѣ самоолреодолѣнія. Вѣрою осознается трагизмъ исторіи. Опытъ вѣры внушаетъ философію свободы и творческаго становленія. — Но это не значить, что вѣрующій и актуально всегда познавательно правъ. И на основахъ религіознаго вдохновенія въ вѣкѣ с е мъ не вырастаетъ плодовъ безусловныхъ и всесовершенныхъ. Философствованіе всегда остается областью домысловъ и догадокъ, символическихъ приближеній, въ которой многое спорно и, можетъ быть, и д о л ж н о оставаться спорнымъ. Канъ

прекрасно выразился кн. С. Н. Трубецкой, «всякое умозрительное рѣшеніе есть и должно быть только приблизительнымъ, потому что это только предугадываемое, чаемое рѣшеніе», — только предвосхищеніе и о в а г о опыта. И именно потому, что только въ «будущемъ вѣкѣ» будетъ «полнота Наполняющаго все во всемъ», и только тамъ мы узримъ «лицомъ къ лицу» тайны Божія, — въ исторіи мы лишь гадаемъ. Въ религіозномъ умозрѣніи незыблемо и адекватно только то, что получило харизматическую санкцію духоносныхъ соборовъ вселенскихъ. Но и этотъ «камень вѣры» остается непрестанной задачей для философствующей мысли. Здѣсь неисчерпаема множественность открытыхъ вопросовъ, и неисчерпаема поэтому чреда философскихъ рожденій, неутолима жажда любомудрія. Не къ однозначному рѣшенію «мировой загадки» должно стремиться, но къ тому, чтобы въ мѣру индивидуальной доступности постичь, что для этого рѣшенія дается — и что отвергается — Откровеніемъ. Это — сфера «богословскіхъ мнѣній» въ философіи, какъ «естественномъ богословіи». И никогда въ исторіи она не упразднится. Здѣсь царствуетъ относительность, — но не относительность «безразличія», а относительность символовъ, значащихъ лишь въ мѣру своей прозрачности и только для того, кто умѣеть сквозь нихъ смотрѣть и видѣть за иими. И чѣмъ глубже вростаетъ духъ въ нѣдра Церкви, тѣмъ яснѣе становится вѣданіе о мірѣ. И когда уходитъ изъ Церкви душа, мутнѣеть и меркнетъ для нея образъ міра.

Два опыта доступны человѣку. Но безчисленны «незаконорожденныя» помѣси въ мірѣ мысли. Два пути познаванія въ исторической дѣйствительности до неразличимости переплетаются между собою, и оттого такъ обильны и снова возможны «заблужденія», отпаденія и срывы. За опытъ вѣры надо бороться, и соблазны міра сего бывають остры и жгучи... Въ церковной полнотѣ преодолѣваются они въ мѣру подвига. И только чрезъ Церковь и въ Церкви преодолѣвается утопической соблазнъ. Есть, быть можетъ, тайное знаменованіе въ томъ, что Божіймъ попущеніемъ самый ядовитый утопический цвѣтъ взошелъ на русскій земль, на православномъ Востокѣ. Ибо только чрезъ неповрежденную чистоту православной вѣры и опыта исцѣльимъ онъ подлинно, а не обманно. Неисповѣдимы судьбы Божіи. Но Воля Божія зоветъ насть къ исповѣданію вѣры. И есть въ наши смутные и смрадные дни особое призваніе у русской мысли. Не тѣмъ оно опредѣляется, что по особому уродился русскій народный духъ, и новому народу надо своимъ особымъ оттѣнкомъ восполнить прежнія и чужія достиженія. «Народный духъ» не есть готовая и врожденная величина, но становящаяся. И не роковымъ рожденіемъ онъ опредѣляется, но подвигомъ. Онъ слагается чрезъ пріобщеніе къ присносущимъ святынямъ. Не въ славянскомъ или восточномъ происхожденіи Россіи оправданіе ея особаго призванія, но — въ ея православномъ происхожденіи. Въ подлинныхъ глубинахъ своихъ Святая Русь есть историческое дѣло православія. Далеко не все — и ничтожно мало — православно въ русской душѣ. Но не оставлена она

Богомъ. Въ жизни православіе было и есть и всегда будетъ задачей. И, можетъ быть, не надлежить быть прославлению явлению православія въ міру. Но этнъ не снимается задача всегдашняго стремленія. И нынѣ съ особеною отвѣтственностью стонимъ мы предъ задачей православиаго любомудрія, предъ задачей возвращенія въ благодатную страну отцовъ, отцовъ вселенской Церкви. Въ этомъ — залогъ возрожденія и обновленія жизни, исцѣленія ея открытыхъ ранъ. И въ ужасѣ предъ бурнымъ всходомъ ядовитыхъ плеволовъ утопического соблазна съ особеною силой влечетъ насъ «въ объятія Отчи»... Ибо, по слову Псалмопѣвца, «не отъ Востока, и не отъ Запала, и не отъ пустыни возвышеніе, но Богъ есть судія»...

1923 — 1926.

ГЕОРГІЙ В. ФЛОРОВСКІЙ.

ВОЗСТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ. *)

(Посвящается памяти В. Д. Набокова).

1. ОСКУДЪНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕИ.

Едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что время, нами переживаемое, властно и рѣшительно требуетъ новыхъ словъ. Тѣ политическія вѣрованія, которыя недавно еще казались великими и опредѣляющими, явно потускнѣли и померкли. За ними продолжаютъ стоять лишь небольшія группы политическихъ старовѣровъ, сохранившихъ привычку жить отвлеченностями и все болѣе оказывающихся въ жизни.

Очень многіе изъ бывшихъ партійныхъ дѣятелей ушли всецѣло въ непосредственное практическое дѣло, содѣйствуя всѣми силами сохраненію и подготовленію полезныхъ работниковъ для будущей Россіи. Эта нультурная работа, имѣющая предъ собою совершенно ясныя и реальныя цѣли, безконечно выше тѣхъ словесныхъ политическихъ упражненій, которыя, при всей своей неутомимости, никого не пугаютъ и не обращаютъ, промѣ немногихъ и безъ того обращенныхъ. И нѣть сомнѣнія, таной отходъ отъ политической фразы хъ нультурному дѣлу есть также извѣстная новая программа. Однано эта практическая программа не такова, чтобы дать основаніе нѣ выработанѣи новыхъ началь, указующихъ духовный путь хъ грядущей Россіи. А между тѣмъ съ разныхъ сторонъ высказывается потребность опредѣлить, какія же «слова сейчасъ нужны и дѣйственны», чуувствуется необходимость открыть, по незабвенному выраженію В. Д. Набокова, «какія струны надо задѣть въ сердцѣ и совѣсти» при настоящихъ безконечно-тяжкихъ условіяхъ.

Какъ всегда, исканіе новыхъ путей съ особенной напряженностью проявляется среди молодежи. Повсюду, гдѣ русскіе молодые люди имѣютъ возможность жить

*) Редакція «Пути» охотно печатаетъ цѣнную по своимъ мыслямъ посмертную статью П. И. Новгородцева, хотя она нѣсколько устарѣла по своему настроенію.

въ болѣе культурныхъ условіяхъ, у нихъ идеть напряженная работа мысли, замѣчается кастойчивое желаніе дать себѣ отчетъ въ томъ, что пережито въ прошломъ, въ эти кебывалые годы крушенія всяческихъ надеждъ, и установить свое откошеніе къ будущему, столь кевѣдомому, загадочному и таинственному. И всего интереснѣе и знаменательнѣе эта работа тамъ, гдѣ съ особой силой ощущается недостаточность основъ, съ которыми еще недавко связывались лучшія упованія.

Какъ правильно замѣтилъ въ статьѣ своей о В. Д. Набоковѣ баронъ Нольде, огромное большинство русскаго общества въ иедавкемъ прошломъ связало себя съ «попыткой построить народовластіе», и эта попытка потерпѣла крушеніе. Надо имѣть какую-то особую способность воспріятія, чтобы полагать, что крушеніе въ Россіи демократической идеи въ условіяхъ страшнаго упадка и самой Россіи, есть лишь обходкій путь къ полному торжеству истинной демократіи. Для тѣхъ, кто съ болью сердца видѣтъ этотъ процессъ упадка и разрушенія, такія иллюзіи невозможны. Для кихъ ясно, что нужнъ накой-то новый подходъ къ жизни, какое-то новое отношеніе къ дѣйствительности. Это именно то, что думалъ В. Д. Набоковъ, когда за три дня до своей кончины писалъ: «куда, къ чему звать?.. Вѣдь для насть когда-то --- кѣ такъ лавко — «демократія» было великимъ словомъ, полнымъ значекія и цѣнности. Если око оскудѣло, — что, какія слова и идеалы пришли ему на смѣйку?».

Вотъ это чувство оскудѣнія демократической идеи, это яркое и живое сознаніе, что камъ нужно какое-то совершенно новое ощущеніе и жизни, и Россіи, и нашихъ задачъ, и составляеть ту основу, на которой осуществляется сейчасъ пересмотръ старыхъ вѣрованій и взглядовъ. Ходъ мысли, который при этомъ совершается, чрезвычайно простъ и неотразимъ: если бы демократическая идея всегда и вездѣ обладала настоящей созидательной силой, она привела бы Россію къ величію и свободѣ, а не къ разрушенію и порабощенію; если же этой силы она не обнаружила, зікчть одно изъ двухъ: или, при данныхъ условіяхъ, она была недостаточна, или ее не умѣли осуществить. Въ началѣ революціи ка охрану кародовластія стали люди, которыхъ русское общество выдвинуло, какъ своихъ самыхъ лучшихъ, самыхъ способныхъ людей. Эти люди взялись за свою задачу съ твердой вѣрой, что для Россіи начинается заря лучшаго днѧ. Если ихъ усилия оказались безплодными, если въ результатѣ вмѣсто ожидаемаго величія Россія пришла ка край гибели, очевидно, они ошиблись въ чёмъ-то самомъ главкомъ и основкомъ.

2. РЕЗУЛЬТАТЫ «ЗАВОЕВАНІЙ РЕВОЛЮЦІЙ».

Какъ известно, тѣ, кто наканунѣ 27 февраля стремился къ перемѣнѣ въ системѣ управлекія, готовились къ дворцовому перевороту. Въ дѣйствительности произошелъ «ленійный бунтъ, который превратился въ длительную, стихійную революцію.

Но каждая такая революція есть въ то же время и диссолюція, разрывъ связей, возмущеніе страстей противъ обязанностей и частей противъ цѣлаго, разложеніе государства и народа. Этотъ характеръ революціи 1917 года очень скоро и съ полной ясностью былъ осознанъ и Временнымъ Правительствомъ, какъ это видно изъ возванія его къ населенію отъ 26 апрѣля 1917 года. Въ этомъ возваніи мы находимъ замѣчательныя признанія, которыя иавсегда останутся драгоцѣннымъ свидѣтельствомъ и взгляда Временного Правительства на ходъ революціи, и его представлія о системѣ государственного управлія.

«Призванное къ жизни великимъ народнымъ движениемъ, Временное Правительство признаетъ себя исполнителемъ и охранителемъ народной воли. Въ основу государственного управлія оно полагаетъ не насилие и принужденіе, а добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти. Оно ищетъ опоры не въ физической, а въ моральной силѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ Временное Правительство стоитъ у власти, оно ни разу не отступало отъ этихъ началь. Ни одной капли народной крови не пролито по его винѣ, ни для одного теченія мысли имъ не создано насильственной преграды. Къ сожалѣнію и къ великой опасности для свободы, ростъ новыхъ соціальныхъ связей, скрѣпляющихъ страну, отстаетъ отъ процесса распада, вызванного крушеніемъ старого государственного строя... Въ этихъ условіяхъ, при отказѣ отъ старыхъ насильственныхъ пріемовъ управлія и отъ виѣшнихъ искусственныхъ средствъ, употребляющихся для поднятія престижа власти, трудности задачи, выпавшей на долю Временного Правительства, грозятъ сдѣлаться неодолимыми. Стижное стремленіе осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ по мѣру перехода къ менѣе сознательнымъ и менѣе организованнымъ слоямъ населения грозить разрушить внутреннюю гражданскую слайку и дисциплину и создать благопріятную почву, съ одной стороны, для насильственныхъ антовъ, сѣющихъ среди пострадавшихъ озлобленіе и вражду къ новому строю, съ другой стороны, для развитія частныхъ стремлений и интересовъ въ ущербъ общимъ и къ уклоненію отъ исполненія гражданскаго долга».

Трудно было яснѣе представить разрушительную силу революціи, чѣмъ это сдѣлано въ приведенныхъ словахъ. Временное Правительство съ своей стороны не имѣло въ виду ничего противопоставить этому процессу разрушенія, кромѣ своей вѣры въ конечное торжество свободы и въ моральную силу. Въ основу своего управлія оно полагало «добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти». Оно не хотѣло примѣнять «старыхъ насильственныхъ пріемовъ управлія», ие хотѣло «насилия и принужденія», говоря короче, не хотѣло иеизѣбъкныхъ средствъ государства и права. Какъ правильно замѣтилъ въ своихъ воспоминаніяхъ о Временномъ Правительствѣ Вл. Д. Набоковъ, эта идеология «очень была сродни идеологии анархизма». Въ той системѣ свободы, которая признавалась

здесь за норму государственного управлениі, идея государства, власти и права въ сущности упразднялась. Революція отдавалась на произволъ стихійныхъ силь, для иотораго впослѣдствії было найдено украшающее наименование «справотворчества снизу». Въ своемъ стремленіи какъ можно менѣе походить на старую власть, Временное Правительство и вовсе перестало быть властью. Это была не столько демократія, сколько узаконенная анархія.

Вотъ въ какомъ сочетаніи идей и фактовъ дѣйствовалъ знаменитый лозунгъ «завоеваній революції», иоторымъ все время клялись и клянутся до сихъ поръ творцы и поклонники революціи. Въ воззваніи Временного Правительства отъ 26 апрѣля процессъ этихъ завоеваній былъ названъ своимъ подлиннымъ именемъ «стихійного стремленія осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ». И всѣ эти завоеванія — крестьянъ, рабочихъ, національностей, всякихъ профессіональныхъ и національныхъ группъ и слоевъ — имѣли тотъ характеръ, что они не только отмѣняли старыя стѣсненія и утверждали новыя права, но и разрушали общее государственное единство: предъявленные и осуществленные въ отношеніи того цѣлага, иоторое представляла собою историческая Россія, они неизбѣжно должны были привести это цѣлое къ распаденію и умиранию. Тѣ, кто этимъ цѣлымъ не дорожилъ, тѣ, для иого революція была все, а Россія — ничто, тѣ, для кого Россія была лишь костромъ для мірового пожара, совершенно послѣдовательно настаивали на продолженіи процесса завоеваній революціи и требовали, какъ это называлось въ то время, безостановочнаго «углубленія революції». Тѣ, кто Россію любилъ, но мнилъ создать ея благополучіе исключительно на полнотѣ осуществленныхъ въ ней свободъ и завоеваній отдѣльныхъ лицъ и группъ, кто не понималъ силы связей и скрѣть, необходимыхъ для общаго единства жизни цѣлага, неумышленно и невольно, но все же несомнѣнно и неизбѣжно сопротивлялись и потворствовали дѣлу разрушенія Россіи. Сами того не сознавая, они отдавали свой патріотизмъ и свою любовь къ Россіи на службу интернационалу и соціальной революціи. И наконецъ тѣ, ито видѣль, что углубленіе революціи есть бѣгъ къ пропасти, съ самаго начала желали остановить революцію, но были бессильны что-либо сдѣлать. Каждая стихійная революція имѣеть свой естественный ходъ; она должна пройти свой путь до ионца, прежде чѣмъ начнется спасительное возстановленіе. Въ условіяхъ русской дѣйствительности это было тѣмъ болѣе неизбѣжно, что руиозодящее значеніе въ революціи получили не тѣ, которые могли бы противодѣйствовать стихіи, а тѣ, иоторые ей подчинялись. Во главѣ стояли люди, которые полагали, что все должно быть предоставлено свободѣ, что все об разуется. Когда тѣ, ито полагаѣль, что достигнутыхъ завоеваній революціи достаточно, что эти завоеванія надо не расширять, а укрѣплять, требовали, чтобы революція была остановлена, имъ возражали, что иѣра завоеваній революціи должна быть опредѣлена не сверху, а снизу. Лозунгъ «завоеваній революцін», по недавнему

очень удачному выражению И. А. Ильина, несет съ собой и лозунгъ «революціонной вседозволенности». Тотъ, кто становится на путь этихъ завоеваній долженъ видѣть и всѣ вытекающія отсюда послѣдствія. Еще въ первые мѣсяцы революціи тѣ, кто стоялъ наверху, кто не могъ не чувствовать отвѣтственности своей за Россію, понимали, что, осуществляя задачи революціи, надо имѣть въ виду также «соблюденіе международныхъ обязательствъ», «огражденіе правъ, достоинства и жизненныхъ интересовъ Россіи», «упроченіе авторитета правительства и укрепленіе его власти». Но тѣ, кто эти слова говорилъ, совершенно не знали, какъ сдѣлать ихъ дѣйственными и живыми. А для тѣхъ, кто въ революціи хотѣлъ итти до конца, кто все хотѣлъ предоставить, «правотворчеству снизу», это были пустыя слова, неимѣвшія никакого значенія. Такимъ образомъ подъ знаменемъ «завоеваній революціи» Россія съ неуцеркимой силой катилась къ торжеству большевизма. Кн. Львовъ, Керенскій и Ленинъ связаны между собой иерархіонной связью. Кн. Львовъ такъ же повиненъ въ Керенскомъ, какъ Керенскій въ Леницѣ. Если сравнить этихъ трехъ дѣятелей революціи, послѣдовательно возглавлявшихъ революціонную власть, по характеру ихъ отношенія къ злому начальу гражданской вражды и внутренняго распада, то это отношеніе можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Система безжитростнаго непротивленія злу, примѣненная кн. Львовъ въ качествѣ системы управлѣнія государствомъ, у Керенскаго обратилась въ систему повторства злу, прикрытаго фразами о «сказкѣ революціи» и о благѣ государства, а у Ленина -- въ систему открытаго служенія злу, облеченню въ форму безпощадной классовой борьбы и истребленія всѣхъ, неугодныхъ властивующимъ. У всѣхъ трехъ указанныхъ лицъ были свои утопическія мачты, и со всѣми ими исторія поступила одинаково: она обратила въ ничто ихъ мечты и спѣлала изъ нихъ игралыша слѣпой стихіи. Прочнѣе всѣхъ овладѣль массами тотъ, кто болѣе всего взыгрывалъ къ массовымъ инстинктамъ и страстью. Въ условіяхъ общей анархіи путь къ власти и къ деспотизму всего болѣе открытъ для инициативы демагогіи. Отсюда и вышло, что легализованная анархія кн. Львова и Керенскаго съ естественной неизбѣжностью уступила мѣсто демагогическому деспотизму Ленина.

Въ исторіи нерѣдки случаи, когда и величія и славныя движенія, послѣ извѣстнаго періода подъема и расцвѣта, подъ вліяніемъ косности жизни и человѣческихъ слабостей, извращаются и вырождаются. Для русской революціи характерио то, что ея паденіе и извращеніе началось съ самаго момента ея возникновенія. Воспоминанія В. Д. Набокова навсегда сохранять драгоценное свидѣтельство современника, стоявшаго въ самомъ центрѣ событий и ярко ощущавшаго, что революція съ самаго начала была обречена на тотъ кочецъ, къ которому она пришла, что ея конецъ былъ предопределенье ея началомъ. Внимательный и объективный взглядъ, по словамъ В. Д. Набокова, «могъ бы въ первые же дни «безкровной революціи» найти симптомы грядущаго разложенія».

Люди, все еще упорствующие, все еще ничему не научившиеся, продолжаютъ и донынѣ твердить о «завоеваніяхъ революціи». Но не пора ли чаконецъ предъ лицомъ страдающей и въ смертельныхъ страданіяхъ изнемогающей Россіи, ясно и рѣшительно признать, что приведшая ее на край гибели революція является собою не завоеваніе, не побѣду, не торжество нравственной идеи, а кару, страданіе и трагедію. Я не хочу сказать, чтобы для иея не было причинъ въ прошломъ, и я не имѣю здѣсь въ виду обсуждать, была или не была ока неизбѣжной при данныхъ обстоятельствахъ. Я утверждаю только, что если она и была неизбѣжна, то именно какъ страданіе, кара и искупленіе. И очевидно, возрожденіе должно послѣдовать не подъ знаменемъ «завоеваній революціи», а подъ какимъ-то новымъ знаменемъ, которое укажетъ русскому народу новые пути.

3. КРУШЕНИЕ НАРОДНИЧЕСТВА.

Въ воззрѣніяхъ людей, выдвинутыхъ революціей кверху, имѣла опредѣляющее значеніе ихъ вѣра въ народъ, въ «разумъ и твердую волю народа». Они были убѣждены, что освобожденный отъ старыхъ путъ народъ проявить въ полной силѣ свою мудрость и обиаружить чудеса патріотизма, мужества и справедливости. Они вѣрили, что «душа русскаго народа оказалась міровой демократической душой по самой своей природѣ», что «она готова не только слиться съ демократіей всего міра, но стать впереди ея и вести ее по пути развитія человѣчества на великихъ началахъ свободы, равенства и братства». На дѣлѣ вышло такъ, что въ результатѣ революціи Россія не только не слилась съ демократіей всего міра, и не только не стала впереди ея, а напротивъ противопоставила себя ей, какъ система управлѣнія диктаторскаго, despотическаго и вмѣстѣ съ тѣмъ разрушительнаго. Являя собою картину голода и болѣзней, разоренія и умиранія, Россія оправдываетъ въ наши страшные дни горькое предчувствіе Чадаева: «мы какъ будто живемъ для того, чтобы дать какой-то великій урокъ человѣчеству».

Если подъ демократіей понимать организованное самоуправлѣніе народа, сочетающееся съ твердостью правового порядка и свободой жизни, то демократіи въ этомъ смыслѣ не было ни въ началѣ революціи при кн. Львовѣ и Керенскомъ, ни въ дальнѣйшемъ ея развитіи при господствѣ совѣтской власти. Въ началѣ искренно стремились къ народовластію, но постигли только безвластія; а затѣмъ, когда пришли большевики и утвердились ихъ беспощадная власть, идея народовластія была отвергнута. На мѣсто ея была поставлена такъ называемая диктатура пролетаріата, практически сводящаяся къ олигархическому господству лартійныхъ вождей, властѣющимъ и надъ своей партіей, и надъ народомъ при помощи демагогіи и тираніи. Это крушеніе иден народовластія въ русской революціи въ свое время вызвало

совершенно основательное требование П. Н. Милюкова о «пересмотрѣ всѣхъ демократическихъ программъ, которыя, ничего еще не дѣли народу, хотѣли «все» создавать черезъ народъ». Во время революціи не только народные массы въ Россіи оказались «безсознательными и темными», но и культурные силы, призванныя къ организаціи народовластія, обнаружили свою политическую незрѣлость и свою неспособность къ власти и къ управлению.

Свобода въ государствѣ утверждается на почвѣ законнаго порядка, охраняемаго властью. Эту мысль обь органической связи политической свободы съ твердостью закона и власти въ свое время тщетно пытался привить русскому сознанію Б. Н. Чичеринъ. Политическое міросозерцаніе русской интеллигенціи сложилось не подъ вліяніемъ государственного либерализма Чичерина, а подъ воздействиемъ народническаго анархизма Бакунина. Опредѣляющимъ началомъ было здесь не уваженіе къ историческимъ задачамъ власти и государства, а вѣра въ созидающую силу революціи и въ творчество народныхъ массъ. Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядокъ, а ватъ все само собою устроится, — эту анархическую вѣру Бакунина мы встрѣчаемъ одинаково у кн. Львова и у Керенскаго. На почвѣ такихъ возврѣній нельзя было, конечно, организовать ни народовластія, ни управліенія. И если по собственному свидѣтельству Временнаго Правительства, подъ его управліеніемъ «ростъ новыхъ соціальныхъ связей сталъ отставать отъ процесса распада», если государство стало разрушаться, то это зависѣло не отъ одного дѣйствія стихійныхъ центробѣжныхъ силъ, но и отъ бездѣйствія власти. Въ лицѣ этой призрачной и безвластной власти потерпѣло жесточайшее пораженіе то сентиментально-романтическое народничество, которое вѣрило, что стоить только свергнуть старую власть, и народъ проявить свое совершенство и осуществить идеаль всеобщаго счастья. Уже въ концѣ апрѣля Керенскому пришлось въ одинъ изъ моментовъ тягостнаго отрѣзленія съ горечью вопрошать: «неужели свободное русское государство есть государство възбунтовавшихся рабовъ?» и выражать сожалѣніе, что онъ не умеръ два мѣсяца назадъ... «съ великой мечтой, что разъ навсегда для Россіи загорѣлась новая жизнь, что мы умѣемъ безъ хлыста и палки уважать другъ друга и управлять государствомъ не такъ, какъ управляли прежніе деспоты». Керенскій и тутъ не понималъ, что дѣло не въ хлыстѣ и палкѣ, а въ томъ, что государство есть государство и что Россія не изынта изъ общихъ условій, при которыхъ только и можетъ протекать государственная жизнь. Не только отъ старыхъ методовъ управления, но и отъ этихъ общихъ условій властовданія хотѣли освободить русскій народъ новые его правители. И тутъ они потерпѣли полное крушеніе. Ихъ вытѣснили тѣ, которые хотѣли сдѣлать Россію не передовой ратью демократіи, а «передовыми отрядомъ мірового мятежа». При этомъ новомъ этапѣ революціи самому суровому гоненію были подвергнуты именно тѣ, кто наканунѣ съ такой горячей вѣрой снимать съ народа старыя цѣпи. Новое углубленіе революціи принесло имъ преслѣдованія

и казни. Таковъ былъ трагический конецъ пламенныхъ надеждъ народниковъ, ставшихъ на стражу «завоеваній революціи». Вмѣстѣ съ ними потерпѣла крушеніе и романтическая вѣра въ народную стихію, въ неизмѣнную правду и совершенство ея свободныхъ естественныхъ проявлений. Это была вѣра, какъ мы сказали выше, сентиментально-романтическая и въ то же время позитивно-материалистическая. Она брала народъ именно въ его естественномъ и непосредственномъ опредѣленіи. Ей недоставало сознанія, что въ народной душѣ, какъ и во всякой душѣ, есть своя лучшая и своя худшая часть и что поэтому отъ народа можетъ исходить и высокій подъемъ героизма и мудрости, и «бунтъ безсмысленный и беспощадный». Силу этой худшей части народной души и просмотрѣли русскіе народники, въ этомъ была ихъ глубокая ошибка и великая трагедія.

Въ русскомъ сознаніи мы встрѣчаемъ и иную вѣру въ народъ, нашедшую самое яркое выраженіе у Достоевскаго. Это — вѣра религіозно-мистическая и въ то же время реалистическая. Народъ является здѣсь не предметомъ поклоненія, а только средой обнаруженія народнаго духа. Самъ по себѣ, въ своей естественности и непосредственности, народъ можетъ быть и плохъ, и хорошъ, и потому не народу надо поклоняться, а идеаламъ и святынямъ его. «Народъ грѣшить и пакостится ежедневно, но въ лучшія минуты, во Христовы минуты онъ никогда въ правдѣ не ошибается. То именно и важно, во что народъ вѣрить, какъ въ свою правду, въ чѣмъ ее полагаетъ, какъ ее себѣ представляеть, что ставить своимъ лучшимъ желаніемъ, что возлюбиль, чего просить у Бога, о чѣмъ молитвенно плачетъ. А идеаль народа Христосъ.» Такъ говорить Достоевскій, и для тѣхъ, кто стоитъ на этой точкѣ зрѣнія, и сейчасъ, послѣ всего, что случилось, русская земля остается «святой, богоносной», «поруганной и оскверненной братской кровью, но хранящей святыни русскія»: «растерзаю русское царство, но не разодранъ его нетканный хитонъ»*). Для этого взгляда все, что случилось, вовсе не представляется неожиданнымъ и загадочнымъ: по прежнему вѣдь остается твердой вѣра, что «идеаль у народа Христосъ», а то, что произошло въ русской революціи, лишь подтверждаетъ мысль, которая была и у Достоевскаго, что «когда по грѣхамъ и слабости своей» народъ обѣ истинномъ своемъ идеалѣ забываетъ, то «сразу оказывается звѣремъ, сидящимъ во тьмѣ сѣни смертной». Для этого реалистического взгляда все настоящее, какъ и все прошлое наше свидѣтельствуютъ, что въ души русскаго народа уживаются рядомъ и тоска по волѣ, и тоска по Богу. Тоска по волѣ разрываетъ иногда всѣ связи и законы и божескіе, и человѣческіе, переходитъ всѣ мѣры и грани и условныя, и естественные. Тогда русскій человѣкъ увлекается на путь буйнаго разгула, на путь бунта, смуты и анархіи. Тогда раскрывается предъ нимъ бездна и пустота отрыва отъ всего святого и священнаго. Но тутъ то и просыпается въ немъ другая, высшая тоска, которая также увлекаетъ его къ

*) Слова С. Н. Булгакова.

безнърному и бесконечному, но уже не отрицательному, а положительному --- просыпается тоска по Богу.

Мы — зараженные совѣстью: въ каждомъ
Стенькѣ — Святой Серафимъ,
Отданный тѣмъ же похмельямъ и жаждамъ,
Тою же волей томимъ.

И какъ то же послѣдствіе отрыва отъ всѣхъ законовъ божескихъ и человѣческихъ, послѣ всѣхъ бурь и ужасовъ всеобщаго разстройства просыпается въ народѣ и тоска по власти, жажды порядка, жажды жизни устроенной и спокойной.

Русскій народъ, вступивъ на путь революціи, вступивъ на путь свободнаго проявленія своей жажды воли, съ неизбѣжной закономѣрностью долженъ быть скатиться къ большевизму. Ибо какими бы новыми коммунистическими лозунгами ни прикрывалась русская смута XX вѣка, самымъ рѣзкимъ проявленіемъ ея, такъ же, какъ и смуты XVII вѣка, было «стремленіе общественныхъ низовъ прорваться наверхъ и столкнуть оттуда верховниковъ»*). И какъ тогда, такъ и теперь, починъ въ разрушеніи общественнаго порядка принадлежалъ верхамъ общества. Разница только та, что низы на этотъ разъ предупредили замыслы верховъ и увлекли икъ за собою на путь «революціоннаго правотворчества снизу». Вмѣстѣ съ тѣмъ они откинули сначала идеальные и патріотические лозунги верховъ, а затѣмъ сбросили и ихъ самихъ, отдавшись подъ власть открытымъ демагогамъ, поставившимъ все на грубые инстинкты, на буйныя и слѣпныя страсти массъ. Такъ низверглась Русь въ бездну.

Поддалась лихому подговору,
Отдалась разбойнику и вору,
Подожгла усадьбы и хлѣба,
Разорила древнєе жилище
И пошла поруганной и нищей
И рабой послѣдняго раба.

4. НЕОБХОДИМОСТЬ ОТКАЗА ОТЪ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПСИХОЛОГИИ.

Рассуждая объ итогахъ революціоннаго процесса, А. В. Карташевъ очень правильно замѣчаетъ, что «и въ хаосѣ анархіи и смуты могутъ быть положительныя явленія и начала». «Кое что уже осѣдаѣтъ, утрясается... Но что — кошмарный призракъ анархической ночи, что — обманчивая тѣнь прездрасвѣтихъ сумерокъ, что окажется при свѣтѣ завтрашняго дня твердой пѣйствительностью, различить

*) Слова В. О. Ключевскаго о Смутѣ XVII в.

сугубо неспособны страстно заинтересованные участники и наблюдатели процесса. Одно несомненно: старая ткань политического и социального строя разрушена до основания. Механическое ея возстановление и повторение исключено. А если *невозможна непосредственная реставрация*, то это и значитъ, что произошла, въ концѣ концовъ, какая-то беспланная стихійная революція. Слѣдовательно, выясняется со временемъ и ея результаты, ея историческая «завоеванія». Переѣхать ли они ту ужасную, гологоескую цѣну, которая за нихъ заплачена? Во всякомъ случаѣ не намъ, современникамъ и жертвамъ кроваваго потопа и бездонныхъ нравственныхъ ужасовъ, дано набраться такой сверхчеловѣческой безсердечности, чтобы торопливо спрѣвлять побѣдный тріумфъ, при незаконченномъ еще балансѣ національныхъ проторей и убытковъ».

Не о томъ сейчасъ должна ити рѣчъ, чтобы торжествовать побѣду революціи и подводить ея итоги. Прѣль лицомъ разоренной и съ каждымъ годомъ все болѣе дичающей родины нашей это было бы просто извращеніемъ и здраваго смысла, и нравственного чувства. Надо разъ и навсегда признать, что путь «завоеваній» революціи пройденъ до конца и что теперь предстоитъ другой путь — «собиранія русской земли и возстановленія русскаго государства». Когда русскія демократическія партіи писали въ старое время свои программы, онъ имѣли своею цѣлью сдѣлать Россію изъ несвободной страны свободной. Теперь предъ всѣми русскими людьми стоитъ задача, неизмѣримо болѣе тяжкая и настоятельная, — сдѣлать родину нашу изъ умирающей — живою. И для этой новой задачи нуженъ и совершенно новый духъ, нуженъ коренней поворотъ политического сознанія, нужно рѣшительное измѣненіе нашего отношенія къ нашей родинѣ — матери. Ити на ея возстановленіе подъ знаменемъ «завоеваній революціи», радѣть о ея спасеніи и собираніи съ духомъ революціонныхъ и классовыхъ вождѣній — это значитъ не понимать, не чувствовать, въ какое страшное время мы живемъ и какая великая ответственность на насъ лежитъ. Воссозданіе Россіи можетъ быть совершено только подвигомъ и порывомъ общаго національного объединенія, только духомъ связанныи высшими началами и святынями, сознаніемъ ответственности передъ цѣлью. Духъ классовыхъ раздѣленій и революціонныхъ требованій долженъ при этомъ замолкнуть и замереть. Все міросозерцаніе, все устремленіе, весь строй душевной жизни должны кореннымъ образомъ измѣниться. Когда сейчасъ, заглядывая въ будущее, настаиваютъ на томъ, что то или другое политическое требованіе должно быть непремѣнно осуществлено въ будущей Россіи, что должны быть напримѣръ обеспечены въ ней крестьянская собственность и политическая свобода, мы скажемъ на это: и эта собственность, и эта свобода нужны, конечно, для Россіи, и если онъ нужны, то и утвердятся въ жизни; но для того, чтобы онъ утвердились, нужно прежде того, чтобы Россія, низвергнутая и распостертая, была поднята и призвана къ жизни, нужно, чтобы русскій народъ пересталъ вымирать и отъ безумія коммунизма, и отъ новыхъ опытовъ продолженія

революції. Вотъ главная задача, стоящая сейчасъ передъ всѣми. И при этомъ совершенно второстепеннымъ является вопросъ, кто именно осуществить это великое дѣло спасенія Россіи. Тѣ люди, которымъ удастся сдѣлать такъ, что въ Россіи снова можно будетъ жить и дышать, а не погибать физически и нравственно, и будутъ желанными избранниками народа. Обсуждать сейчасъ партійныя программы и условія, обязательныя для этихъ будущихъ спасителей Россіи, значитъ обнаруживать недостатокъ и политического предвидѣнія, и патріотического чувства. Тѣ, кто прочно станетъ на смѣну совѣтской власти, будутъ, очевидно, достаточно сильны для того, чтобы откинуть всякия партійныя условія и программы какъ ненужную ветошь. Вотъ почему столь несвоевременнымъ является сейчасъ послѣ всего, что мы пережили, нести на алтарь служенія Россіи остатки революціонной психологіи и партійного догматизма. Глубокое непониманіе условій и обстоятельствъ обнаруживаются тѣ, которые пытаются уже сейчасъ установить, какія конституціонныя формы примѣтъ власть, призванная къ спасенію Россіи. Формы будутъ тѣ, которые въ тотъ моментъ будутъ соотвѣтствовать желаніямъ и куждамъ народнымъ. Въ разоренной, нищей и полумертвѣ странѣ невозможнно будетъ мечтать о сложномъ аппаратѣ государства Залада, сохранившихъ свои материальныя и культурныя средства. Русскимъ людямъ придется придумывать учрежденія болѣе простыя и болѣе приспособленныя къ условіямъ русской разрухи. Мудрость политиковъ, воспитавшихъ свою мысль на старыхъ партійныхъ программахъ, и споражъ и все еще мечтающихъ о «завоеваніяхъ революції», тутъ не поможетъ. Люди старыхъ возврѣній и чувствъ, неисправимые интеллигенты и догматики, они принадлежать прошлому. Мы же должны готовиться къ будущему, которое потребуетъ отъ насъ новыхъ мыслей и новыхъ чувствъ.

5. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОБУЖДЕНІЯ СИЛЪ РЕЛИГІОЗНЫХЪ И НАЦІОНАЛЬНЫХЪ.

Каждый разъ когда я перечитываю замѣчательное изображеніе Смутнаго времени въ курсѣ Ключевскаго и по обыкновенію нахожу множество сходствъ того времени съ нашимъ, я съ особеннымъ вниманіемъ останавливаюсь на слѣдующихъ словахъ нашего блестящаго историка: «въ концѣ 1611 года Московское государство представляло зрѣлище полнаго видимаго разрушекія... Государство преображалось въ какую-то безформенку, мятущуюся фелерацию. Но съ конца 1611 г., когда изнемогли политическія силы, качинаютъ пробуждаться силы религіозныя и національныя, которая пошли на выручку гибнувшей земли».

Въ этихъ словахъ я вижу не только превосходное историческое обобщеніе, относящееся къ прошлому, но и не менѣе замѣчательное предуказаніе, важное для будущаго. Что это значитъ, что «изнемогли политическія силы», а спасли гибнувшую

Русь «силы религиозная и национальная»? Яркий ответ на это дает ходь смуты. Началось с того, что «всѣ классы общества поднялись тутъ съ своими особыми нуждами и стремленими», низы ринулись вверху, стремясь къ истреблению высшихъ классовъ. Когда же засѣвшіе въ Москвѣ поляки вызвали противъ себя первую попытку объединенія русскихъ людей въ видѣ первого земскаго ополченія, соціально-политическая противорѣчія разорвали и обезсили эту рать. Пока отдѣльныя политическая группы соединялись во имя своихъ особыхъ политическихъ интересовъ, ихъ соединеніе оказывалось непрочнымъ, и онѣ изнемогали во взаимныхъ спорахъ. И только тогда, когда новыя и тягчайшія бѣдствія заставили всѣхъ забыть свои особые интересы во имя общаго национального интереса, когда разрозненные политическая группы превратились въ единую политическую рать, возставшую на спасеніе вѣры и государства, тогда только Русь была спасена.

И невольно приходитъ тутъ въ голову другое воспоминаніе изъ другого времени, болѣе прославленаго, болѣе нашумѣвшаго: когда Франція подъ водительствомъ геніального Бонапарта выходила изъ своей революціи XVIII вѣка, ея лозунгомъ было: никакихъ фракцій! — такъ тогда называли партіи — нація прежде всего! Подъ этимъ лозунгомъ Франція, истомквшаяся потрясеніями и раздорами революціоннаго времени, была умиротворена и успокоена Наполеономъ.

Эти два примѣра — нашъ и чужой — какъ иельзя лучше показываютъ, какое значеніе имѣть национальное начало, какъ символъ собиранія и возстановленія народной силы и государственного единства. Если всякая революція въ стихійномъ свомъ теченіи превращается въ диссоляцію, въ разложение государства и народа, то обратный процессъ возстановленія и возрожденія начинается съ собиранія народной силы воедино. И если въ революціи, начинающейся нерѣдко съ высокихъ объединяющихъ лозунговъ, одолѣваются затѣмъ частныя, центробѣжныя и разрушительныя стремлѣнія, то конецъ этому разрушенню наступаетъ тогда, когда у истомленнаго хасомъ и смутой, кровью и слезами народа выковывается сознаніе общаго своего страданія и общей своей нужды. Тогда-то вырастаетъ то национальное чувство, то сознаніе общей связи, вѣкъ котораго нѣть для государства спасенія.

Великими жертвами, иевыразимыми страданіями покупаетъ и сейчасъ Россія свое национальное сознаніе. Тяжелымъ, тернистымъ путемъ приходимъ мы къ убѣженію, что Россія и русская культура выше партій и политическихъ догмъ. Въ особенности среди молодыхъ людей, среди болѣе чуткихъ и восприимчивыхъ съ непобѣдимой силой растетъ национальное сознаніе, крѣпнетъ естественное влечение къ своему, родному, появляется пламенное чувство къ родинѣ, къ отечеству, прочно входять въ оборотъ забытыя слова и забытыя чувства. Тутъ сказывается протестъ не только противъ интернационализма, но и противъ анатонализма и сверхнационализма всяческихъ видовъ и отг҃енковъ. «Дѣти» рѣшительно отвергаютъ отвлеченныи космополитизмъ «отцовъ», ихъ узкую партійность, ихъ классовое народническое

настроение. Съ пламеннымъ увлечениемъ, обиауживающимъ подлинный духъ времени, его сущность и его глубину, они исповѣдуютъ не только то, что русская культура национальна и своеобразна, что она органически связана съ своимъ историческимъ прошлымъ, но и то, что въ этомъ историческомъ и национальномъ своеобразіи своеемъ она должна быть для всѣхъ настъ святыней, предъ которой долженъ склониться всякий партийный догматизмъ.

И этотъ падеъ национализма такъ понятенъ и благодатенъ для русского сознанія, въ которомъ столь долго партийное чувство преобладало надъ национальнымъ. Вѣдь такъ недалеки мы отъ того времени, когда ни одна изъ прогрессивныхъ партий не рѣшалась называть себя русской национальной партіей, когда такое наименованіе считалось предосудительнымъ и постыднымъ. Я же говорю уже о партіяхъ соціалистическихъ и интернационалистическихъ, для которыхъ национальное есть пережитокъ прошлого, и тѣ партіи, которые считали себя государственными и сверхклассовыми, ставили себѣ какъ разъ въ заслугу, что онѣ не национальны, а сверхнациональны, что на равныхъ правахъ онѣ включаютъ въ свой составъ представителей всѣхъ народностей, живущихъ въ Россіи, а потому и стоять выше национальныхъ особенностей и раздѣленій. Казалось единственно правильнымъ и прогрессивнымъ, чтобы въ политическихъ партіяхъ люди соединялись отвлеченными узами либерализма и гуманизма, началами равенства и свободы, принципами демократіи и правового государства. И не приходило въ голову, что, помимо такихъ отвлеченныхъ принциповъ, есть, живущіе въ Россіи, выросшіе въ колыбели русской культуры и подъ сѣнью русского государства, и могутъ, и должны объединяться и еще однімъ высшимъ началомъ, прочнѣе всего связывающимъ, а именно преданностью русской культуры и русскому народу. Въ идеальномъ смыслѣ своеемъ это есть имѣніо высшая духовная связь. Она отнюдь не означаетъ отрицанія национальныхъ и культурныхъ особенностей отдельныхъ группъ населенія. Пусть каждая изъ нихъ чтитъ и развиваетъ свою культуру, но чтитъ и развиваетъ ее на почвѣ уваженія и преданности великимъ сокровищамъ русской культуры. Это не угнетеніе, а пріобщеніе хъ высшему единству, къ единству и общему не только формально-юридическому, но и духовному.

Теперь намъ кажется совершенно естественнымъ и простымъ говорить о верховенствѣ и первенствѣ русского народа и русской культуры на русской землѣ и въ русскомъ государствѣ. А между тѣмъ такъ недавно еще — «свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ», — серьезно обсуждали предложеніе въ официальномъ обращеніи къ власти замѣнить слова: «русскій народъ», словами «народы Россіи», да и сейчасъ есть организаціи, которые, не будучи соціалистическими, стыдливо скрываютъ свою принадлежность къ русскому народу подъ чисто географическимъ обозначениемъ «rossijskij».

Но что значить вернуться къ национальному сознанію и принять во всей силѣ

этого слова требование преданности Россіи и русской культурѣ? Это, конечно, прежде всего означаетъ поставить Россію выше своихъ особыхъ интересовъ и стремлений, личныхъ или групповыхъ, классовыхъ или партійныхъ; это значить имѣть въ виду прежде всего Россію, какъ цѣлое.

Пока въ Смутное время думали о своихъ интересахъ, о своихъ земляхъ и домахъ о своихъ вольностяхъ и льготахъ, все шло вразбродъ. Когда же, по призыву Ермогена, Діонисія и Авраамія встали на защиту отечества и вѣры православной и пошли для того, чтобы отстоять «церкви Божіи» и «Пресвятыя Богородицы Домъ», какъ говорили въ то время, тогда Русь была спасена.

Такъ и теперь, если бы стали думать о «завоеваніяхъ революціи» или о завоеваніяхъ своихъ земель и домовъ, ничего бы не вышло. И только тогда, когда сознаніе твердо укрѣлится на мысли, что прежде всего надо спасти родину и вѣру, государство русское и вѣру православную, отстоять «церкви Божія» и «Пресвятыя Богородицы Домъ», тогда созрѣть настоящее национальное сознаніе, которое и спасеть Россію.

Знамя «завоеваній революціи» было достаточно, чтобы разрушить Россію, но оно бессильно ее возстановить. Для возрожденія Россіи нужно другое знамя — «возстановленія святынь», — и прежде всего возстановленія святыни народной души, которая связываетъ настоящее съ прошлымъ, живущія поколѣнія съ давно отошедшими и весь народъ съ Богомъ, какъ жребій, возложенный на народъ, какъ талантъ, данный Богомъ народу.

Ревнители революціонной доктрины удивляются, когда русскую культуру связываютъ съ историческимъ прошлымъ, когда въ этомъ прошломъ ишуть основъ для религіозно-нравственного и национального возрожденія. Какъ будто бы Пушкинъ, Гоголь, Достоевскій не восходятъ глубочайшими своими корнями къ вѣковому творчеству русского национального генія, какъ будто бы русское православное сознаніе не имѣть подъ собою вѣчныхъ основъ въ прошломъ! Какъ можно было бы послѣ разрывовъ и разрушеній революціи говорить о национальномъ и религіозно-нравственномъ возрожденіи, не говоря о вѣчныхъ святыняхъ и о вѣковыхъ связяхъ? И въ чёмъ могло бы это возрожденіе состоять, какъ не въ возстановленіи этихъ связей и святынь. Люди, не желающіе помнить родства и стыдящіеся своего исторического прошлага, никогда не поймутъ, что такое национальное чувство и что такое любовь къ родинѣ. Они боятся мрачныхъ тѣней прошлага и не видятъ его творческихъ основъ. Они хотѣли бы перекрасить свою страну въ цвета и краски единоспасающей общечеловѣческой цивилизаціи и не ощущаютъ глубинныхъ ея основъ. Они хотятъ любить Россію, только отъчивающую ихъ отвлеченными представлѣніями, а не Россію дѣйствительную и лоддинную.

Истинное национальное чувство не ограничивается только тѣмъ, чтобы, откидывая все частное и случайное, партійное и особенное, групповое и сектантское,

подчинять себя сознанию общих связей и общего единства. Оно состоить также и в томъ, чтобы ощущать душу своего народа и его особый, своеобразный ликъ. Ликъ Россіи, такой подчас пугающей и отвращающей, а въ другое время трогающей и умиляющей есть для многихъ, и своихъ, и чужихъ, камень преткновенія и загадка. Трудно, очень трудно въ наши дни сохранить вѣрность Россіи. Вѣдь вотъ и на Западѣ, и у насъ сколь многие соблазнились, и не вѣрять, и думаютъ: погибла Россія, и по заслугамъ своимъ погибла. Но подлинное національное чувство соблазниться не можетъ: оно бережно и съ пощадой прикасается къ язвамъ и ранамъ родины-матери и вѣрить, что за этими ранами и язвами зарождается новая жизнь, — своя, особенная и самобытная русская жизнь. И каждый изъ и есть, кому Богъ послалъ жребій быть русскимъ, захочеть ли стать счастливымъ англичаниномъ или французомъ? захочеть ли отречься отъ Россіи и отъ ея страдальческаго пути? Конечно, нѣтъ. Но если такъ, то надо итти дальше: надо стремиться понять особые пути Россіи, ея особый жребій и за нищенскимъ ея нарядомъ, какъ учать наши великие поэты и мыслители, разглядѣть ея живую душу и ея призваніе, не примѣряя къ ней чужихъ мѣрокъ, а стараясь помочь ей итти своимъ путемъ для блага и своего собственнаго, и всего человѣчества.

6. ПРЕДЪ ЛИЦОМЪ БУДУЩАГО.

Въ той задачѣ «возстановленія святынь», которая предстоитъ сейчасъ русскимъ людямъ, особенно важно понять, что рѣчь идетъ тутъ не о воскрешеніи какихъ-либо вѣнчанихъ формъ жизни или быта, а о возрожденіи душъ, о религіозно-нравственномъ, возрожденіи. Необходимо понять, что для созданія новой Россіи нужны новыя духовныя силы, иужны воспрянувшія къ новому свѣту души.

Русскому человѣку въ грядущіе годы потребуются героическая, подвижническія усилия для того, чтобы жить и дѣйствовать въ разрушенной и откинутой на нѣсколько вѣковъ назадъ странѣ. Ему придется жить не только среди величайшихъ материальныхъ опустошеній своей родины, но и среди ужаснаго развала всѣхъ ея культурныхъ, общественныхъ и бытовыхъ основъ. Революція оставитъ за собой глубочайшія разрушенія не только во вѣнчанихъ условіяхъ, но и въ человѣческихъ душахъ. Среди этого всеобщаго разрушенія лишь съ великимъ трудомъ будутъ пробиваться всходы новой жизни, не уничтоженные сокрушительнымъ вихремъ жестокихъ испытаній. Тлетворное дыханіе большевизма всюду оставитъ слѣды разложенія и распада. И новый духъ, закаленный въ этой страшной борьбѣ, съ величайшимъ трудомъ будетъ овладѣвать распавшимися элементами общей жизни. Придется дѣйствовать въ условіяхъ ужасныхъ и первобытиыхъ, и сколько разъ у новыхъ съятелей «разумнаго, доброго, вѣчнаго» будутъ опускаться руки при видѣ

этого необозримого поля, на которомъ новая жизнь зачинается среди мертвыхъ костей. Но болѣе того: новые всходы, которые будутъ пробиваться на русской землѣ среди развалинъ, не всегда будутъ только добрыми и животворными, произрастающими на благо для всѣхъ; нерѣдко они будутъ являть картину и неудержимаго стремлѣнія и буйнаго роста, утѣснительного и лагубиаго для окружающихъ. Сколько и новыхъ темныхъ чувствъ не заглохнувшей стихіи опять проявится! сколько натворить новыхъ бѣлья суровая страсть порядка и покоя! сколько тяжелыхъ этаповъ пройдетъ и могучая потребность хозяйственаго возстановленія съ ея неукротимыми инстинктами пріобрѣтенія и накопленія! Потребуется наивысшая сила свѣта и разума, чтобы свѣтить и просвѣщать въ этихъ новыхъ безконечно трудныхъ условіяхъ; потребуется величайшее напряженіе вѣрующаго сознанія, чтобы видѣть впереди спасительный исходъ.

Но есть и другая причина, не менѣе глубокая, чтобы искать сейчасъ опоры только въ религіозно-нравственномъ просвѣтленіи духа. Не мы один, весь міръ переживаетъ въ наши дни величайшій кризисъ правосознанія. И самое важное и основное въ этомъ кризисѣ есть то, что это — кризисъ невѣрія, кризисъ культуры, оторвавшейся отъ религіи, кризисъ государства, отринувшаго связь съ церковью, кризисъ закона человѣческаго, отказавшагося отъ родства съ закономъ Божескимъ.

Вотъ почему оскудѣла и демократическая идея. Вѣдь вѣра въ ея всемогущество поколеблена не только ея крушениемъ въ русской революціи, но и ея кризисомъ въ странахъ ея недавняго торжества. Тѣ, кто по старому думаютъ, что демократія есть какая-то исключительно хорошая и прочная форма, все еще полагаютъ, что въ планѣ своихъ стремлѣній на этомъ требованіи демократіи можно поставить точку. Они смотрятъ на демократію, какъ на нѣкоторый исчерпывающій и всеобъемлющій символъ справедливости и свободы, какъ ка главное и основное условіе всячаго дальнѣйшаго прогресса. Между тѣмъ, современія научая мысль на основаніи широкаго опыта примѣненія демократическихъ началь подтверждаетъ очень древнее и обѣщаніе, что демократія, какъ и всякая другая форма, можетъ быть лучше или хуже въ зависимости отъ духовнаго содержанія, которое вкладывается въ нее народъ, и что при извѣстныхъ условіяхъ она можетъ стать и полнымъ извращеніемъ всякой справедливости. Но болѣе того: современное развитіе и состояніе демократіи обнаруживаетъ именно то духовное ея оскудѣніе, о которомъ незадолго до своей смерти писатель В. Д. Набоковъ. Замѣчательно, что совсѣмъ недавно, (въ 1922 г.) американскій писатель Чарльзъ Туингъ, характеризуя это духовное оскудѣніе, почти дословно, самъ не подозрѣвая объ этомъ, повторилъ классическую характеристику Платона въ діалогѣ «Государство». Изображая тотъ «вѣхъ разсѣянной мысли», какимъ является, по его мнѣнію, демократіческій вѣкъ, Туингъ замѣчаетъ, что «демократіи свойственно превращаться въ анархію», что «демократіческій законъ легко становится беззаконіемъ»: «это міръ, въ которомъ каждый рассматривается, не какъ

равный другому, но немного лучше, чѣмъ другой; результатомъ является человѣческій хаосъ..., интеллектуальные идеалы разбиваются; царитъ разнужданность; умственная разсѣянность распространяется въ обществѣ, какъ леденящій морозъ». Это горькое сознаніе гражданина великой заатлантической демократіи съ разныхъ сторонъ подтверждается тѣмъ современнымъ очень вѣрнымъ опредѣленіемъ демократіи, согласно которому она является системой релятивизма, системой терпимости и безразличія ко всяkimъ доктринаамъ и взглядамъ, системой самыхъ широкихъ допущеній и на всѣ стороны открытыхъ дорогъ. Въ этомъ признается великое преимущество демократіи, но въ этомъ нельзя не видѣть и ея роковой опасности. Становясь системой духовнаго релятивизма и индифферентизма, она лишается всякихъ абсолютныхъ основъ, она поистинѣ становится, чтобы употребить выраженіе Гасбаха, «какъ бы пустымъ пространствомъ», въ которомъ отдѣльныя политическія возврѣнія сталкиваются и утверждаются, въ зависимости отъ соотношенія большинства и меньшинства. Жить въ современномъ демократическомъ государствѣ, это значитъ жить въ атмосфѣрѣ отиосительного, дышать воздухомъ критики и сомнѣнія. И неудивительно, если при отсутствіи абсолютныхъ духовныхъ основъ все сводится къ борьбѣ силъ, къ борьбѣ большинства и меньшинства и въ концѣ концовъ къ борьбѣ классовъ. Качественные опредѣленія уступаютъ мѣсто количественнымъ. Борьба и столкновеніе силъ — вотъ что становится рѣшающимъ моментомъ. Понятно, что это путь къ анархіи, каосу и «слѣдящему морозу». Самое страшное и роковое въ этомъ процессѣ — опустошеніе человѣческой души. Путь автономной морали и демократической политики призелъ къ разрушенню въ человѣческой душѣ вѣчныхъ связей и вѣковыхъ святынь. Вотъ почему мы ставимъ теперь на мѣсто автономной морали теокомную мораль и на мѣсто демократіи, народовластія, — асіократію, власть святынь. Не всеиспѣляющія какія-либо формы спасутъ насть, а благодатное просвѣщеніе душъ. Не превращеніе государственного строительства въ чисто виѣшнее устроеніе человѣческой жизни, а возвышеніе его до степени Божьяго дѣла, какъ вѣрили въ это и какъ обѣ этомъ говорили встарь великие строители земли русской, вотъ что прежде всего намъ необходимо.

Таковы тѣ совершенно особыя условія и положенія, которыя надо имѣть въ виду, когда мы думаемъ о строительствѣ новой Россіи. Надо помнить, что всѣмъ намъ придется жить въ совершенно новомъ мірѣ духовныхъ соотношеній, среди многихъ «потухшихъ маяковъ», среди многихъ оскудѣвшихъ и утратившихъ обаяніе цѣнностей. Холодно и неуютно будетъ въ Россіи; но, можетъ быть, еще болѣе холодно и неуютно будетъ и въ той Европѣ, въ которой издавна мы привыкли искать опоры своимъ стремленіямъ. И съ новой силой исторгнется, можетъ быть, изъ русской груди болѣзnenный крикъ Гоголя: «все глухо, могила повсюду!».

Для того, чтобы среди этихъ исключительно тяжкихъ условій не потеряться, не сломиться, не изнемочь, тѣмъ, кто указуетъ путь и руководитъ «сердцами и со-

вѣстью», нужно и самимъ стать людьми «новаго сердца и новаго сознанія», и найти опору въ новомъ сознаніи окружающихъ. Невозможно представить, чтобы ведущіе и ведомые остались такими, какими они были ранѣе, въ годы «завоеваній революціи», въ годы «саморазнудзанія больного правосознанія и судороги ожесточившейся слѣпоты»*). Нужно, чтобы всѣ поняли, что не механическіе какіе-либо выборы и не какія-либо вѣнчанія формы власти выведутъ нашъ народъ изъ величайшей бездны его паденія, а лишь новый поворотъ общаго сознанія. Дѣло не въ томъ, чтобы власть была устроена непремѣнно на какихъ-то самыхъ передовыхъ началахъ, а въ томъ, чтобы эта власть взирала на свою задачу, какъ на дѣло Божіе, и чтобы народъ принималъ ее, какъ благословенную Богомъ на подвигъ государственного служенія. Необходимо, чтобы замолкли инстинкты революціонныхъ домогательствъ и проснулся духъ жертвенной готовности служить общему и цѣлому. Нужно, чтобы стала впереди рать крестоносцевъ, готовыхъ на подвигъ и на жертву, и чтобы за нею стояли общины вѣрующихъ, свѣтлыхъ духомъ и чистымъ сердцемъ, вдохновленныхъ любовью къ родинѣ и вѣрѣ. Долженъ образоваться крѣпкій духовный стержень жизни, на которомъ все будетъ держаться, какъ на органической своей основе.

И какъ бы ни представлять себѣ переходъ отъ жестокаго и умерщвляющаго деспотизма Совѣтской власти къ формамъ болѣе свободнымъ и животворнымъ, — въ видѣ ли постепенного ослабленія исключительного господства этой власти и постепенного привлеченія его къ управлению новыхъ элементовъ, или въ видѣ внезапнаго я паденія, все равно русскій народъ не встанетъ съ своего одра, если не пробудятся въ немъ силы религіозныя и національныя. Не политическія партіи спасутъ Россію, ее воскреситъ воспрянувшій къ свѣту вѣчныхъ святынь народный духъ!

Прага, 13 іюня 1923 г.

П. НОВГОРОДЦЕВЪ.

*) Выраженіе И. А. Ильина.

ИНОЧЕСТВО И ПОДВИГЪ.

Существует широко распространенное популярное представление о монашествѣ, согласно которому послѣднее есть нѣкій прицатокъ къ христіанству, уродующій его, или во всякомъ случаѣ — излишній, т. ск. «эксцессъ». Однано достаточно по-пристальнѣе вчитаться въ основные священные и святоотеческіе тексты, чтобы видѣть, что точное и полное соблюденіе Христовыхъ заповѣдей ведеть къ полному монашеству.

Для христіанина цѣль жизни опредѣляется его антропологіей, въ основаніи которой лежить концепція тѣлесной и душо-духовной сущности, созданной по образу Божію. Мы именно настаиваемъ на всестороннемъ пониманіи «образа», нбо Слово, Которымъ все сотворено — вмѣстѣ съ человѣческими тѣломъ, душою и Духомъ сѣдѣть одѣсную неизрѣченаго Отца. Въ этомъ и состоить премірное и онтологическое значение Праздника Вознесенія, принятаго тварю съ «радостію великою». Тѣлесное пониманіе «образа» у старообрядцевъ имѣть глубокій, поэтому, смыслъ. У человѣка возрастаніе образа въ подобіе есть созрѣваніе для вѣчности всего существа — вмѣстѣ съ тѣломъ. Послѣднее по словамъ апостола вѣдь есть «члены Христовы», отмѣченные его «язвами».

Возрастаніе въ «мѣру возраста Христова» въ подобіе Божіе, въ вѣчность, такъ ск. проростаніе «изъ временн въ вѣчность» — для христіанина и есть цѣль жизни. «Ибо, говорить апостолъ, мы знаемъ, что когда земной нашъ домъ, эта хижина разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и вздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище» (II Кор., 5, 1-2). Эта жажда облеченія въ «небесное жилище», жажда цѣлн - цѣнности неразрывно соединенія съ тяготѣющей ко Христу любовію подвигаетъ и на мученичество, которое есть завершеніе, высшій цвѣтъ и плодъ монашескаго пути.

Понятіе цѣли и средства въ христіанствѣ, хотя и остается, но является въ иномъ планѣ, преодолѣвая обще-философское и научное ихъ пониманіе. Послѣднее всегда

— въ томъ или иномъ варіантѣ — вынуждено считаться съ механической причинностью, т. е. въ концѣ концовъ съ большимъ или меньшимъ обезмысливаниемъ, обезцѣниваниемъ и непонятностью въ итогѣ.

Избѣжать этого субъективистско-психологистского обезмысливания можно только исповѣданіемъ цѣнности преодолѣвающейся въ актѣ вѣры, какъ рационализмъ, и эмпирізмъ, такъ и ихъ всевозможная сочетанія и варіаціи. Недалеко отъ нихъ ушель и популярный обыкновельскій телеологізмъ, противъ которого наравляеть свое острѣе трансцендентализмъ.

Это потому что смыслъ можетъ быть только цѣнностью и въ цѣнности — и система смысловъ есть система цѣнностей.

Христіанское любомудріе одно есть золотой путь между обезмысливающимъ механизмомъ причинныхъ функцій и мало-немощнымъ, популярнымъ телеологизмомъ съ его *ratio ignava*.

Однако система смысловъ возникаетъ только тогда, когда для нась христіанство станетъ не односторонне-моральной или хотя бы гносеологической концепціей (что уже конечно гораздо шире морали, ибо включаетъ ее въ себя), а вростеть въ онтологическую всесущностную субстанціальность, въ себѣ же содержащую свою собственную энтелекійность. Энтелекіей христіанской личности и является вѣдь ея находящійся Богъ, ради Котораго, ради подобія Котораго она должна перерости самое себя, чтобы стать цѣнностью, т. е. чтобы обрѣсти истинное бытіе, которое неразрывно связано съ цѣнностью: Вотъ почему христіанство, требуя обрѣтенія «отверженія себѣ», даетъ личности абсолютную цѣнность. Самое цѣнное въ христіанствѣ — Универсальная, абсолютно полная и исчерпывающе многогранная личность Иисуса Христа — есть Личность, «не ищущая своей воли», какъ обѣ этомъ Слово неоднократно и настойчиво проповѣдуется.

Для твари абсолютная цѣнность, заключающаяся въ совершенномъ подобіи, есть лишь идеальная возможность, однако возможность дѣйствительная, реальная, свою подлинность черпающая въ Сущемъ. Для Твари она реализуется въ мѣру возраста Христова на путяхъ къ Нему, и имѣя Его во всякой временный моментъ. Потому и говорится: «иже на всякое время и на всякій часъ на небеси и на земли поклоняемый Христе Боже Нашъ». Во всякой моментъ возможность коренится въ дѣйствительности и время въ вѣчности. Вѣра, которая есть «уповаемыхъ извѣщеніе» (уповаемыхъ — возможныхъ) даетъ поэтому жизнь вѣчную. Мало того — она сама содержать вѣчную жизнь, она есть уже вѣчная жизнь въ аспектѣ временности, который ею прорицается и преодолѣвается. «Вѣроующій въ Меня имѣть жизнь вѣчную» (Іасн. 6, 47). Вѣра же есть отдача себя Предмету вѣры — т. е. временное выраженіе того, что въ вѣчности совершается въ Троичныxъ Нѣдрахъ. «Какъ послалъ Меня живый Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядущій Меня жить будетъ Мною»

(Іаон. 6:57). Это значит: въ вѣрѣ отрекающійся отъ временнаго и эмпирическаго я получаетъ взамѣнъ его сверхвременное, вѣчное, сверхэмпирическое бытіе.*)

Подвигъ, блаженство и святость — трехступеній путь Богоуподобленія, борьбы за «духовное содержаніе жизни» и за выявленіе «вѣчнаго въ человѣкѣ» есть — путь, которымъ образъ Божій, изначала данный, возрастаєтъ въ подобіе. Послѣднее «заслуживается» подвигомъ и является какъ бы реализацией энтелекійности человѣка. Каждый человѣкъ имѣть два лица: то лицо, которое онъ фактически имѣеть, и лицо, которое онъ могъ бы имѣть, какъ Божію идею о немъ. Подвигъ какъ разъ и состоять въ безконечномъ приближеніи первого ко второму. Хотя человѣческими силами «совпаденіе» полностью осуществлено быть не можетъ, но милостью Божіей и благодатью Святого Духа временными человѣческими «гѣланіемъ» — подвигомъ, обрѣтается идеальный, а потому и истинно-сущій, всереальнѣйшій образъ. «Вѣрий въ маломъ» ставится «наль многимъ», согласно таинственной, бездонно-глубокой и безконечной смыслами притчи о талантахъ (Ме. 25, 14-30, Лк. 19, 12-27). Подвигомъ стяжается блаженство и святость. Замѣтимъ между прочимъ, что «вѣчный покой» во «блаженномъ успѣніи» вовсе не надлежить понимать какъ иѣкую косность и неподвижность. Наоборотъ, это такое преодолѣніе трудностей, начавшееся земнымъ подвигомъ, при которомъ окрыленный духъ (*atto puro* — чистое дѣйствіе) уже ии знаетъ косности, не знаетъ сопротивленія свинцовыхъ гирь, отягченаго грѣхомъ полу-бытія, а обрѣтаетъ свободу о Христѣ, агельскую молніеноносную подвижность. Это покой преодолѣніи трудности, окрыленности и мъщи. Святые, подобные преп. Серафиму знаются еще на этой землѣ. Исторія бѣрьбы, исторія восхожденія, этапы и моменты которой фиксируются въ вѣчности и есть то, чѣмъ «житіе» отличается отъ «біографіи». Слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на активный смыслъ первого (бытіе, антелекія) и пассивный смыслъ второго (бываніе, матерія), на дѣйствіеній, дѣйствительный, сущностный онтологический смыслъ житія — и бездѣйствіеній, отмершій, отжившій, только «представляемый», только описываемый, но находящійся подъ угрозой неминуемаго вѣчнаго забвенія смыслъ біографіи.

Можно опредѣлению сказать, что «житіе» человѣка есть раскрытие, утвержденіе и обрѣтеніе его «вѣчнаго», и біографія — описание временнаго; почему человѣкъ живъ и вѣченъ постольку, поскольку его жизнь есть «житіе», а не біографія. Лишь

*) Метафизическая необходимость монашества, какъ слѣдствіе первородного грѣха выяснена въ моемъ очеркѣ *Die Bedeutung des Starzentums fur die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen und Abendlandes. Ahren aus der Garbe.* 1926.

«Монашества не можетъ избѣжать никто: всѣ смертны. И смерть есть принятіе или, вѣрѣ сказъ, возложеніе монашескаго образа: умершій есть совершенный постригъ, совершенный цѣломудренникъ, совершенный отшелыникъ, совершенный молчальникъ. Въ этомъ глубочайшій смыслъ смерти. И вопросъ въ томъ, принялъ ли умершій монашескій обличъ добровольно или недобровольно, т. е. жить ли онъ во Христѣ и умеръ ли онъ во Христѣ (такъ какъ послѣ смерти нѣть покаянія), чтобы вмѣстѣ съ нимъ сподобитья «жизни нестарѣмѣй», «щастій и вѣщевъ небесныхъ». Или же смерть его «прихлопнула», чтобы привести Христу, какъ судѣй и мечу разсѣкающему.

для посльдней страшно времѧ — *tempore ritto*, «свѧть» тотъ, въ которомъ не осталось или почти ничего не осталось отъ «біографії». Житіе уподобимъ «иконъ», а біографію портрету. Житіе есть моши, біографія — трупъ.

Это не значить, что житіе или икона устраниютъ формальную т. наз. истину. Элементы «біографії» не только могутъ присутствовать въ «житії», но какъ разъ, именно, «житіе» сокращаетъ эти элементы съ особою скрупулезностью и детальностью, бережливо заботливостью — почему житіе является часто столь цѣннымъ, хотя требующимъ своеобразного такта въ пользованіи историческимъ источникомъ.

Въжитіи детали эти осмысливаются высшимъ смысломъ, становятся цѣнностями, подобно мельчайшимъ частицамъ мощей святого и вообще всяkimъ реликвіямъ отъ него. Иконность, которая есть энталехія портретности (біографіи), преображаетъ посльднюю, осмысливая ее, фиксируя всегда готовыя разбѣжаться, разсыпаться детали въ одно смысловое цѣлое.

Въ житії-иконѣ — тѣ же детали, тотъ же матеріалъ, что и въ біографії портретъ, но только расположены и освѣщены по иному. Въ житії-иконѣ, согласно слову Апостола «все благообразно и по чину бываетъ». Наоборотъ, въ біографіи, поскольку она только біографія (хотя бы наизнаменитѣйшаго «генія») ие трудно усмотреть черты трупнаго распада, лишь задержаниаго на времѧ лживой видимостью «славы міра сего», но которая для желающаго видѣть, а тѣмъ болѣе для тѣхъ, кто «во Христа крестился» и «во Христа облекся» кажется ужасной *facies hippocratica* (лицо мертвца). Помимо этого, искушаясь «славой міра сего», упираясь взорами только въ біографію, надо помнить всякому ищущему «знаменитости» и поклоняющемуся ея: слава этого міра, похвальба о тѣлѣнномъ и грязномъ есть жестокое и страшное безславіе въ вѣчности передъ Лицемъ Божіимъ. Миогіе и многіе «великіе» и «безгрѣшные» на землѣ и въ «исторіи» — малѣйшіе и вѣчно умирающія жалкія иничтожества тамъ. Тѣ же похвальбы и величанія, которая воздаются имъ здѣсь безбожниками — туда доходятъ какъ усиленныя муки, какъ «дрова на костеръ».

Передъ нами святость вырисовывается теперь какъ высшая прочность, неистребимая вѣчность и совершенѣйшая красота украшенной черезъ преображеніе подвигомъ и побѣдившей иго «естественныхъ пропорцій» и «естественныхъ каноновъ» красавиціи человѣка въ его энталехійности. Вотъ почему въ ией прославляются и сіяютъ неожиданнымъ блескомъ какъ красавые, такъ и уроды, какъ цѣлые, такъ и калѣки, какъ здоровые, такъ и больные, какъ юродивые, такъ и геніи. Тотъ, кто подвигомъ стяжалъ святость и съ иею блаженство, тотъ пѣлается по новому «красивымъ» — каждый однако согласно «имени» своему, съ особымъ лишь ему даннымъ и ему свойственнымъ лицомъ. Святость есть міръ безконечнаго разнообразія подлинной, извѣчной, всегда новой красоты подъ общимъ куполомъ блаженства сіяющей. Куполь этотъ — есть куполь Нового Завѣта.

Источникъ святости и высочайшая святость есть Богъ. Но взирать на Бога

человѣку, да еще грѣшному — невозможно — потому что сама возможность такого взиранія сама по себѣ соединена съ высочайшей святостью, «чистотою сердца». Даже танимъ угодникамъ, какъ Моисеемъ, дано было видѣть лишь «задняя Божія», «Человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и оставаться въ живыхъ» (Исходъ 33, 20), какъ сказаъ Господь тому же Моисею въ отвѣтъ на его мольбу о «видѣніи славы» Божіей.

Для пропитаннаго же грѣхомъ человѣческаго существа такое недостойное видѣніе было бы «смертью вѣчной», «адской мукой». Будучи источникомъ иезирекаемаго блаженства для святого, чистаго, Богъ есть страшный «огонь пойдающій», попаляющій во вѣки грѣшника, а тѣмъ болѣе безбожника (крайняя ступень грѣха). Поэтому иевидимость Бога для грѣшника, его «удаленіе» отъ грѣховнаго человѣчества, есть величайшая милость, мудрость и знакъ сострадающей любви. Какъ только совершилась, осуществилась полнота времекъ и плоть человѣческая въ лицѣ Принесодѣвы Маріи возрасла — правда въ единой и неповторимой вершинѣ тварности, способной стать «купиной неопаляемой» — снисшель «Спасъ къ роду человѣческому» — принять непопаляющій грѣшныхъ и немощныхъ «аракъ раба».

Смирившись — Онъ далъ образъ смиренія, безгрѣшный — Онъ далъ образъ совершенной святости и показалъ канъ можно и нужно восходить къ Богу, чтобы не быть попаленнымъ. Показанный имъ путь — путь спасенія, «погубленія своей душі ради» Господа. — Если не можетъ «живой» человѣкъ увидѣть Господа — надо добровольно умереть для тѣла и грѣха, чтобы воскресиуть съ Нимъ, навѣки быть съ Богомъ.

Если слово Божіе, а за нимъ святоотеческая письменность и все «Богословіе» признаютъ изначальную грѣховную поврежденность человѣка («первозданный грѣхъ») то современная наука — физіология и психопатология — установили въ качествѣ не подлежащаго оспариванію факта болѣзненную патологическую подоснову т. наз. нормальной человѣческой особы.

Не подлежитъ сомнѣнію, что какъ «физика», такъ и «психика» обычнаго средняго, считаемаго здоровымъ индивидуума есть непрерывное балансированіе, иеустойчивое равновѣсіе между крайностями, изъ которыхъ каждая есть болѣзнь. Балансированіе это сопряжено съ постоянными срывами въ послѣднюю и съ неминуемой окончательной катастрофой смерти въ перспективѣ. Особенно важное значение имѣть это обстоятельство въ виду того, что человѣкъ есть «животное общественное» («аномальное») постоянно сталкивающееся и сожительствующее съ себѣ подобными, на которыхъ сейчасъ же отражаются малѣйшіе оттѣнки этого балансированія. Можно сказать, что «здоровая» (въ дѣйствительности же полубольная или вовсе больная) человѣческая личность служить постояннымъ источникомъ и объектомъ всестороннихъ болѣзненныхъ («патогенныхъ») взаимодѣйствій, начиная съ родныхъ и близкихъ ей и кончая незнакомыми на улицахъ и въ общественныхъ мѣстахъ. Отъ мелкихъ житейскихъ ссоръ, иепріятностей, грубостей, обнаруженныхъ или скрытыхъ, зависти,

злобы, своекорыстія, любостяжанія, тщеславія, вспильчивости, забывчивости, небрежности, разсъянності и до грандіозныхъ кровавыхъ преступленій въ общественно-государственномъ масштабѣ, уносящихъ порою миллионы жертвъ въ могилу и причиняющихъ жесточайшія муки оставшимся въ живыхъ — во всѣ времена и у всѣхъ на лицо этотъ общественно индивидуальный «обмынъ» злыми дарами темной силы, научившей человѣка «познавать добро и зло» и быть «яко бози». Грѣхи и вошедшія съ ними «болѣзни» и смерть дѣйствительно стали какъ бы второй природой человѣка, но думать о «естественнымъ» избавленіе отъ нихъ — безуміе, злая и глупая утопія. Христова истина научаетъ нась тому, что *спасеніе уже совершилось* — необходимо только вѣрующее его пріятіе и вхожденіе подлиннымъ сочленомъ въ общество «святыхъ» (понимая этотъ терминъ въ древне-христіанскомъ смыслѣ), въ Церковь, которая не только сама свободна отъ грѣха, но исцѣляеть отъ него, въ ту Церковь «Христову, Невѣсту», вѣ которой нѣтъ спасенія, т. е. жизни вѣчной, такъ какъ только въ Церкви Жизнодавецъ Господь Богъ, и лишь въ ней дается непопадающая встрѣча съ Сущимъ. Если, однако, «Церковь торжествующая», «церковь небесная» не знаетъ области тьмы и полутимы, если Она вся въ свѣтѣ, ибо погружена въ «Свѣтъ неприступный» — то «Церковь земная» (собств. на землѣ пребывающая), Церковь воинствующая, вся погружена въ борьбу со стихіей зла, она Церковь спасаемыхъ, а не спасшихся (утвержденіе спасенія на землѣ — есть ложищеніе пророчествъ Божіихъ, ложь, «прелестъ» и соблазнъ). Таковъ древній монтанізмъ, таково новѣйшее хлыстовство съ его рационалистическими и мистическими «прелестными» развѣтвленіями). И часто тѣ же самые люди, которые принадлежать по крещенію и по участію въ прочихъ таинствахъ благодатной церновной жизни — другою частью своего существа, или вѣрнѣ, другимъ своимъ обращеніемъ отдаютъ себя во власть темныхъ стихій «ннязя вѣка сего». Общеніе людей въ такой злой обращенности не только не приносить спасенія, но часто является «широними вратами», ведущими нѣ гибели. Въ такомъ обществѣ люди забывають о Богѣ и о страшномъ часѣ встрѣчи съ Нимъ по смерти, раздробляютъ свое душев-духовное единство, слѣдствіемъ чего является *немоць*; собираясь не для Христа, они *расточаютъ* свои богатства («таланты»); и вмѣсто любви проникаются другъ къ другу либо прямой ненавистью и враждой, либо соединяются въ безлюбовныя и въ сущности той же ненавистью стимулируемыя группировки («партий») для техническаго удобства борьбы противъ всѣхъ. Въ такомъ зломъ обществѣ царь членораздѣльной рѣчи служить не общенію, а раздѣленію. Возникаютъ всевозможныя формы *пустословія, срамословія* («копролалія») и *злословія* — отъ примитивно-грубыхъ до утонченѣйшихъ и лукаво-двусмысличныхъ. Это и есть ставшая въ иаше время настоящимъ бѣдствіемъ власть языка и фразъ (глассократія — наряду съ охлократіей и педократіей — господствомъ незрѣлыхъ и иевѣжественныхъ, очень часто бездариохъ юнцовъ).

На это сътуетъ въ своемъ торжествено-печальномъ и аскетическомъ посланіи св. Ап. Іаковъ въ тревожащихъ, душу уязвляющихъ словахъ:

«И языкъ — огонь, прикраса неправды. Языкъ въ такомъ положеніи находится между членами нашими, что оскверняетъ все тѣло и воспаляетъ кругъ жизни (и спілбога фуру тѣ сбми, які фуру ҃сама турождуетъ үзелесе), будучи самъ воспаляемъ отъ гены; ибо всякое естество эвѣр и птицъ, пресмыкающихся и морскихъ животныхъ укрощается и укрощено естествомъ человѣческимъ, а языкъ укротить никто не можетъ: это неудержимое зло (жкотаууетъ жасу) онъ исполненъ смертоноснаго яда. Имъ благославляемъ Бога и Отца, и имъ проклинаемъ человѣковъ, сотѣянныхъ по подобію Божію: изъ тѣхъ же усть исходить благословеніе и проклятие. Не должно, братія мои, сему такъ быть» (Іак. 3, 6-10).

При такомъ пользованіи членораздѣльной рѣчью, собственно и общенія то нѣть никакого, а есть только скопление, скопище, «аггрегатъ», въ которомъ нѣть собратіи — и подавно Церкви — а лишь «сочеловѣки и среда», выражаясь въ терминахъ Р. Авенаріуса. Въ подобной «средѣ» ее составляющіе «сочеловѣки», враждебные другъ другу, даѣтъ отстоять другъ отъ друга, чѣмъ въ раздѣленномъ состояніи, ибо собираются, «скопляются» они во имя того, что разъединяется, а не соединяется (т. наз. «солидарность»). Соединяетъ же людей только любовь. Источникъ любви есть Господь Іисусъ Христосъ, а Христа можно только обрѣсти въ Церкви. «Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, какъ Я возвлюбилъ васъ, такъ и вы да, любите другъ друга» (Іоан. 13, 34) и: «безъ меня не можете дѣлать ничего» (Іоан. 15, 5). Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ ближе къ любви, а, значитъ, тѣмъ ближе къ душамъ своихъ собратій во Христѣ.

Вотъ въ краткихъ словахъ путь, ведущій къ монашеству съ его разиовидностями — отшельничеству и подвижничеству. Въ обычной добродѣтели стараются «любить». Въ монашествѣ стремятся къ общенію съ Самимъ Источникомъ любви, минуя и отвергая всѣ промежуточныя инстанціи, которыя, поскольку на иныхъ задерживаютъ или хотя бы только замедляютъ свой путь «восхожденія», являются уже помѣхой.

«Ты долженъ чаше думать о Богѣ, чѣмъ дышать» — говорить стоикъ Эпиктетъ. Въ христіанствѣ же, въ которомъ дано высшее и совершилѣйшее раскрытие Бога и Его воли, это «богомысліе» пріобрѣло особую высоту и чистоту. Монахъ уходитъ отъ того, что затемняетъ въ немъ память о Богѣ, онъ уходить отъ «любленія твари паче создавшаго», онъ «забываетъ» о мірѣ, который затемняетъ въ немъ память о неизбѣжной встрѣчѣ съ Богомъ послѣ смерти, которая будетъ страшной или счастливой въ зависимости отъ использованія «таланта» — жнэнн.

«Память смертная», т. е. память о смерти — одно изъ главныхъ свойствъ монаха. «Ибо всѣмъ иамъ должно явиться предъ судилище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что омъ сдѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое» (ІІ Кор. 5, 10). Встрѣча съ Богомъ переживается такъ, что мы увидимъ Его въ зависимости

отъ насъ самихъ либо Отца, либо Судью. «Грѣшники», говорить одинъ философъ, «не желая видѣть Отца въ Богѣ вынуждены будуть встрѣтиться съ Нимъ, какъ съ Судьей». Видѣть же въ Богѣ Отца — значитъ постоянно помнить о Немъ и творить Его Заповѣди.

Христосъ сказалъ, въ чёмъ состоить эта воля. Она состоить канъ извѣстно, изъ двухъ заповѣдей, изъ которыхъ первая и наибольшая есть заповѣдь о любви къ Богу.

Монахъ и сосредоточивается на первой заповѣди, на любви къ Богу, какъ и всякая любовь отличается требовательностью — «ревностью». «Если кто приходитъ и не возненавидитъ (καὶ εὐ μισεῖ) Отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Монмъ ученикомъ» (Лн. 14, 26).

Любовь требовательна и страшна, она не знаетъ остановокъ, отдыха и успокоенія на второстепенномъ, промежуточномъ. По отношенію же ко Христу она означаетъ «сидѣніе у Его ногъ» по образу евангельской Маріи, сестры Мары.

«Мареа же заботилась о большомъ угощеніи и подошедши сказала: Господи, или Тебѣ нужды нѣть, что сестра моя одну меня оставила служить, скажи ей, чтобы помогла мнѣ. Иисусъ же сказалъ ей въ отвѣтъ: Мареа, Мареа, ты заботишься и суетишься о многомъ. А одно только нужно. Марія избрала благую часть, которая не отнимется отъ нея (Лк. 10, 44-42).

Замѣтимъ, что Господь не осуждаетъ Марѣи, а лишь канъ бы жальть ее въ лишеніи «благой части».

Передъ своими страданіями Господь открылъ, что это за благая часть: «Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачите и возвыдете, а міръ возврадуется; вы печальны будете, но печаль ваша въ радость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришель часть ея; но когда родить младенца, уже не помнить снорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ мірѣ. Такъ и вы теперь имѣете печаль, но Я увижу васъ опять и возвратулся сердце ваше и радости вашей никто не отниметъ отъ васъ». (Іоан. 16, 20-22). Нынѣ же для насъ изъ сопоставленія «благой части» и «радости» съ «печалью» видно, что «въ міру» отрывается иѣкая ихъ несовмѣстимость. Избравшій благую часть плачетъ, когда міръ «радуется» и наоборотъ: «Горе вамъ (οὐαὶ ὑμῖν) смѣющіеся нынѣ, ибо восплачете и возвыдете» (Лн. 6, 25).

Теперь для насъ должно быть ясень одновременно нормирующій и конституирующей смыслъ словъ Христа «Кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее», а равио какъ и сущность той «ненависти», которую надо «возненавидѣть все въ міру находящееся, самое, повидимому, дорогое. Отрекаться надо не отъ сущности «дорогого», которая въ Богѣ, но отъ бывающей въ міру, а потому поимающей его акциденціи. «Ненавидимо» должно быть то, что отлучаетъ отъ Бога, а потому губить и разлучаетъ въ вѣчности. Врядъ

ли нужно упоминать, что «ненависть» о которой здесь идет речь не иметь ничего общего с одноименной человеческой, крайне греховной эмоцией. Последняя как раз есть атрибут мира, а последней надлежит ненавидеть, дабы не ненавидеть его ненавистю.

Отречение от своей самости ради обретения ея въ вѣчности Бога имѣть свой идеальный образъ въ Господѣ Іисусѣ и его «истощеніи (ненависть) ради послушанія Отцу: «Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня и совершить Его дѣло» (Іоан. 4, 34). Это твореніе воли дошло до своего предѣла въ смиреніи крестныхъ мукъ и смерти. «Потому любить Меня Отець, что я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я Самъ отдаю ее (Іоан. 10, 17-18).

Поэтому въ послѣдней (9-й) заповѣди блаженства (Ме. 15: 11-12) и обѣщается высшая награда; ясно, конечно, что въ монашество какъ въ цѣлое входитъ исповѣдническій и мученическій подвигъ, нацѣль на которую во всякомъ случаѣ какъ завершеніе и увѣнчаніе ибо и *само монашество есть добровольное мученичество, умирание во Христѣ*, дабы со всею полнотою можно было ожить съ Нимъ «во вѣки безконечныя и присносущныя». Послѣднее является корнемъ радости не отъ мѣра сего среднепрерывныхъ лишеній, страданій, принужденій и «воздыханій», которыми отличается жизнь истиннаго монаха. Эта тайная радость и есть то «благоденство», о которомъ говорить ап. Павелъ. Радость монаха рождается изъ его слезъ и есть въ сущности не что иное какъ сами эти слезы, преображенныя и открытыя рукою Господнею: блаженны плачущіе, потому что они утѣщатся (Ме. 5, 4).

«Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ иебесное наше жилище; только бы намъ и одѣтыми не оказаться нагими. Ибо мы, находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью. На сie самое и создалъ нась Господь и далъ намъ залогъ Духа. И такъ мы всегда благодушествуемъ; и какъ знаемъ, что возвращаясь въ тѣлѣ, мы устранимы отъ Господа — ибо ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ — то мы благодушествуемъ и желаемъ лучше выйти изъ тѣла и возвориться у Господа, и потому ревностно стараемся возвращаясь-ли, выходя-ли, быть Ему угодными» (ІІ Кор. 5, 2-10).

Такимъ образомъ изъ монашеской устремленности, изъ аскетической настроенности вытекаетъ понятіе угодника Божія, т. е. человѣка думающаго не о томъ, «что человѣческое», не о томъ, «что Божіе». Ради этого монахъ и уединяется. Въ «Древнемъ Патерикѣ» такъ опредѣляется сущность истиннаго монаха:

«Братъ спросилъ одного старца: въ чёмъ должна состоять жизнь монаха? Старецъ отвѣчалъ: въ томъ, чтобы иметь уста истиннаго, сердце чистое, помыслъ не блуждающій по предметамъ мѣра (Οὐαὶς μὴ ρεψόμενος εἰς τὸν κόσμον) псалмопѣніемъ съ сокрушениемъ; въ томъ, чтобы пребывать въ молчаніи, и ни о чёмъ другомъ не думать, какъ только о чаяніи Господа» (Др. Патерикъ, рус. пер. стр. 19).

Бодрствованіе, которое съ аскетической точки зренія надо понимать въ самомъ

широкомъ (между прочимъ и буквальномъ) смыслъ есть результатъ сосредоточенности и неустанной молитвы, что опять таки заповѣдано Словомъ Божімъ въ ясныхъ и опредѣленныхъ словахъ:

«Итакъ бодрствуйте на всякое время и молитесь, да слодобитесь избѣжать всѣхъ сихъ будущихъ бѣдствій и предстать передъ Сына Человѣческаго» (Лк. 21, 36). «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе» (Ме. 26, 41).

«Если не будешь бодрствовать, то я найду на тебя какъ тать и ты не узнаешь, въ который часъ найду на тебя» (Откр. 3, 3).

Въ этихъ трехъ текстахъ коренится все существо монашеской аскезы, которая и состоитъ въ своей основѣ изъ бодрствованія и молитвы. Причёмъ главное — молитва, какъ настъ поучаетъ величайшій монахъ XIX вѣка — преп. Серафимъ Саровскій. Объ этомъ, — однако, рѣчь будетъ далѣе, а теперь обратимся къ нѣкоторымъ другимъ авторитетнымъ свидѣтельствамъ.

«Нѣкто спросилъ авву Антонія: что мнѣ нужно соблюдать, чтобы угодить Богу? Старецъ сказалъ въ отвѣтъ: соблюдай, что заповѣдаю тебѣ: куда бы ты ни ходилъ, всегда имѣй Бога предъ своими очами; чтобы ты не дѣлалъ, имѣй на это основаніе въ Божественномъ писаніи и въ какомъ бы мѣстѣ ни находился, не скоро отходи оттуда. Соблюдай сіи три заповѣди и спасешься». (Др. Пат. Стр. 11-12).

«Захарія говорить: по мнѣ, кто дѣлаетъ себѣ во всемъ принужденіе, тотъ монахъ».

Передъ своей смертію авва Іоаннъ сказалъ слѣдующее: «я никогда не творилъ своей воли, никого не училъ тому, чего прежде самъ не исполнялъ» (ibid стр. 15).

Приведенные слова аввы Іоанна надо считать исчерпывающе-типическими для свято-отеческого и аскетического учительства, т. наз. старчества, которое состоитъ въ передачѣ сласительныхъ иавыковъ, пріобрѣтенныхъ личнымъ подвигомъ и духовнымъ опытомъ — на пользу и спасеніе ближнимъ.

«Монашество есть съ отрѣшеніемъ отъ всего, непрестанное умомъ и сердцемъ пребываніе въ Богѣ. Монахъ тотъ, у кого такъ устроено внутреннее, что только и есть Богъ, да исчезающій въ Богѣ (прот. М. И. Хитровъ, Преосв. Єеоѳамъ. Москва 1905, стр. 9).

Сущность аскетически-монашескаго уединенія, неразрывно связанаго съ монашествомъ Вышенскій Затворникъ опредѣляетъ какъ полную, радикальную отрѣшеніость: «ужъ когда въ монастырь, то на одиночество. Плохо жить въ монастырѣ тому, кто въ общеніи со многими хочетъ жить какъ бы въ обществѣ. И тамъ одного только знать надо — настоятеля или духовнаго отца и старца» (ibid. стр. 37). На основаніи всего вышесказанного можно утверждать, что монашество есть противостояніе всему тому разстройству, которымъ разрушается человѣческая личность, въ міру отлучаемая отъ Источника и корня своего подлиннаго бытія, строя, устройства.

Въ монашествѣ люди помнятъ о Богѣ, собираютъ свое душевное и духовное

единство (вростая такъ сказать душею въ дужь) въ цѣломудрін, спѣствіемъ чего является крѣпость для вѣчности и основаніе для того, чтобы «неосужденному предстati у страшнаго престола Господа Славы», отдавая все ради Христа они собираютъ сокровище *нетленное на небѣ*, «возненавидѣвъ» въ себѣ и въ ближнемъ временное грѣховное разрушающее и разрушающее они любятъ въ другъ образъ Божій *животворящій и неразрушимый*, соединяющій ижъ въ подлинное, никакой враждебной или темной силѣ недоступное братство о Христѣ. Умолкаютъ для міра, чтобы бѣльдовать съ Богомъ и молитъ о мірѣ. Сокрушение, воздержаніе, борьба съ «похотью» во всѣхъ ея видахъ совершенно естественно слѣдуетъ изъ заданій монашества, какъ совершенного христіанства, потому что гордость, невоздержанность, потачка страстя — и непримирино антагонистичны Христову свѣту, а средняго пути нѣть. Есть лишь ступени возрастанія и, увы, паденія.

Въ виду особаго значенія молчанія въ монашескомъ житіи вообще и въ подвигѣ преп. Серафима въ частности приведемъ еще свидѣтельства о немъ подвижниковъ-старцевъ:

Ава Антоній: «какъ рыбѣ необходимо пребывать въ водѣ, такъ мы должны пребывать въ кельѣ, дабы оставаясь въ оной, не забыть о внутренненѣ бѣнніи» (Др. Пат. стр. 20).

Ава Діадохъ: «какъ въ бани часто отворяемыя двери скоро выпускаютъ жаръ вонъ, такъ и душа, если она желаетъ часто говорить, то хотя бы говорила и доброе, теряетъ собственную теплоту чрезъ дверь язычную. Хорошо благовененное молчаніе; — оно ничто иное, какъ нать нудрѣйшихъ мыслей» (*ibid* стр. 24).

Ава Дула: «нѣть ничего равнаго безмолвію и посту. Они поногаютъ намъ въ борьбѣ противъ врага: ибо сии внутреннимъ вѣоромъ доставляютъ остроту зрѣнія» (*ibid*. стр. 24).

Ава Исаія. «безмолствовать въ кельѣ — значитъ повергать самого себя предъ Богомъ и всею силою своею противиться всякону помыслу, посыпаему отъ врага. Это значитъ — бѣгать міра» (стр. 24).

Ава Пименъ: «если человѣкъ будетъ помнить изрѣченіе Писанія: отъ словесъ своихъ оправдалися и отъ словесъ своихъ осудилися (Мате. 12, 37), то рѣшимся лучше молчать» (стр. 52).

Ава Пахво: на вопросъ, хорошо-ли хвалить ближняго отвѣчалъ: «хорошо, но лучше нолчать» (стр. 52).

Умереть для этого міра, чтобы со всею полнотою жить въ свѣтѣ «незаходимаго солнца» — это вѣдь значитъ умереть для всѣхъ формъ чувствованія въ мірѣ лежащихъ — какъ бы ни высокъ и безотносительно цѣненъ быть ижъ объектъ. И даже такъ: чѣмъ выше и цѣннѣе, тѣнѣ рѣшительнѣе и строже должно быть отверженіе всякихъ формъ психологистического эмоціонализма ставящаго тварь выше Творца и такимъ идолопоклонствомъ отлучающаго отъ Творца и черезъ это лишающейся

подлинной близости къ самой твари, близости, которая можетъ быть только въ Творцѣ.

Недосягаемый примѣръ сказанного мы имѣемъ въ отношеніяхъ Спасителя къ Своей Матери. Ему и Ей, какъ величайшимъ и единственнымъ по совершенству представителямъ рода человѣческаго, конечно, было свойственно и высочайшее иалпряженіе, пламеній разливъ сыновнѣй и материнской любви. И что же? Самъ «смирившійся до смерти» Богочеловѣкъ, цѣликомъ отдавшій обѣ свои воли — Божескую и человѣческую въ послушаніе Отцу, не пощадилъ и Матери Своей. Суровой отрѣщенностью дышать всѣ эти немногія слова, которыми въ Евангеліи отвѣчается Онъ на робкое и смиреиное выраженіе Ея любви. Даже на крестѣ, когда тягчайшая мука была усугублена зрѣлищемъ страдающей Матери, которой «оружіе прошло душу» — не позволилъ Онъ Себѣ личнаго отношенія къ Той, которую потомъ прославилъ безпримѣрно выше всего сотвореннаго имъ естества. Поручая Ее заботамъ любимаго ученика Онъ не разрѣшилъ Себѣ произнести сладчайшаго слова «Мать». Суровое «Жеио» слышится и въ этихъ послѣдніхъ словахъ предсмертной сыновнѣй заботы. Зато поколѣнія вѣрующихъ, ублажающія Царицу Мира безъ конца повторяютъ то имя, въ услажденіи которымъ отказалъ Себѣ Спаситель, прибавляя при этомъ послѣднєе къ безмѣрно Ее возвеличившему Имени Бога и Слова; и Само Слово пришло за святѣшою душою, воскресило Пречистую плоть ее вмѣщавшую. Зато она стала такъ близка къ Нему, какъ обѣ этомъ и помыслить трудно. Вотъ, что означало въ устахъ Спасителя «вознѣавидѣть» Мать и все менѣе цѣнное. То же оно должно означать въ устахъ монаха.

Мы только что прослѣдили, какъ обрѣтается въ новомъ и преображенномъ видѣ то, отъ чего подвижникъ отрекаетъ во имя Божіе. Это отреченіе носить собирательное название «поста» и въ своемъ извѣшемъ предѣлъ имѣть отреченіе отъ «задержекъ» на плотскомъ. А въ верхнемъ — отреченіе отъ автономнаго аспекта духовности ради трансцендентно-теономнаго ея источника. Такимъ образомъ, «постъ» не есть только «аскеза» («упражненіе»), пріобрѣтеніе навыковъ, «выпрямленіе стезей», развязываніе связанныго, отпущеніе плѣннаго духа на Божію свободу — короче говоря, онъ не есть только отрицательный моментъ подвига; онъ есть начало утверждающее, конструктивное. Такое универсальное положеніе «поста» въ подвигѣ дѣлаетъ его основополагающей, изнутри и извнѣ дѣйствующей силой, двигателемъ «работы Господней». Можно сказать, что монашество есть постоянный постъ и не даромъ преп. Серафимъ включилъ въ ежедневное монашеское молитвенное правило великопостную молитву «Господи и Владыко жицота моего».*)

Въ «Постной Тріоди» имѣется такое поясненіе сущности поста:

«Постимся постомъ пріятнымъ, благоугоднымъ Господеви: истинный постъ

*) Приписываемую безъ особыхъ оснований преп. Ефрему Сгинину.

есть: злыхъ отчужденіе, воздержаніе языка, яости отложеніе, похотей отлученіе, оглаголанія, лжи и клятвопреступленія: сихъ оскудѣніе — пость истинный и благопріятный». I-й седьмицы Великаго Поста понедѣльникъ. *На стихоеніе* (глазъ 3).

Однако было бы ошибочно преиберегать тѣлесныи постомъ, какъ чѣмъ то второстепеннымъ. Правда, онъ есть начальникъ и низшая ступень, но миновать ея нельзя, ибо иадъ нею стоять всѣ прочія и въ ней потенциално содержатся. Поэтому преиберегать тѣлесныи постомъ значитъ нечувственно искажать и иарушать весь пость со всю ее многогранностью, объединеніемъ, однако, общею мыслью о чѣмъ смертномъ. Когда «постъ» будетъ наложенъ властію непреодолимою иа всѣхъ и навсегда.

Авеи Антоній говорить: «имъя предъ очами страхъ Божій, будемъ всегда помнить о смертнѣ: возненавидимъ міръ, и все, что въ немъ, возненавидимъ всякое плотское успокоеніе, отрѣшимся отъ жизни сей, дабы жить для Бога. Будемъ помнить то, что мы обѣщали Богу: ибо Онъ взыщетъ сего отъ нась въ день суда. Будемъ алѣкать, жаждать, наготѣть, плакать, вздыхать въ сердцѣ своемъ; будемъ испытывать себя, содѣвались - ли мы достойными Бога; воалюбимъ скорбь, чтобы обрѣсти Бога; презримъ плоть, чтобы спасти душу» (Др. Пат. стр. 30).

О значеніи плотскаго воздержанія рѣшительно высказывается *авеа Пименъ*: «какъ дымъ выгоняетъ пчель, и тогда вынимается сладость ихъ дѣланія; такъ и плотское наслажденіе изгоняетъ изъ души страхъ Божій и разрушаетъ всякое ея дѣланіе». (ор. cit. стр. 53).

Нѣть такой детали подвижнической прантиki (а въ подвигѣ все «прантика» — въ томъ числѣ и «слова»), которая не входила бы въ универсальное представление поста. Тань понимаемый (а иначе его и нельзя понимать) пость есть «дверь райская», ведущая въ Новый Іерусалимъ. Въ этомъ смыслѣ универсализируетъ пость св. *Василій Великій* указывая на его онтологическую присущность райскому состоянію:

«Уважъ сѣдину поста. Онъ современенъ человѣчеству. Постъ узаконенъ въ раю. Такую первую заповѣдь принялъ Адамъ: «отъ древа, еже разумъти доброе и лукавое, не сиѣсте (Быт. 2: 12). Но и само пребываніе въ раю есть образъ поста, не потому только, что человѣкъ, ведя жизнь равиоангельскую въ уподобленіи Аигеламъ преуспѣвалъ тѣмъ, что довольствовался малымъ, ио и потому, что жившимъ въ раю, не приходило на мысль, что въ послѣдствіи изобрѣтено человѣческимъ промышленіемъ: ни употребленіе вина, ни закланіе животныхъ, ни все, что дѣлаетъ мутнымъ человѣческій умъ.

Поелнику мы не постились, то изринуты изъ рая. Поэтому будемъ поститься, чтобы снова взойти въ рай» (Св. Василій В. Бѣсьда I. «О постѣ», русск. пер. стр. 7).

Какъ ни трудно бываетъ порою воздержаніе, какъ ни мрачна келья, какъ ии суровы уставы — все же можно и должно сказать, что постническая жизнь отшельника есть ие только жизнь равноангельская, но и само вселеніе въ рай, или во вся-

комъ слушаѣ въ его преддверіе еще «на землѣ». «Царство Божіе иудится» — и иудится подвигомъ. Торжество Пасхи, которымъ увѣличивается постническая страда, уже содержитя въ каждомъ ея днѣ, постъ есть рай и радость въ земномъ ихъ инобытіи, принимающемъ форму подвига и печали: «въ мірѣ скорбни будете». Но когда исполняется мѣра, тогда еще въ условіяхъ грѣшнаго міра праведники сіяютъ какъ солнце и рай для иихъ начинается прежде переселенія въ «обитель Отца». Такъ было съ преп. Серафимомъ, такъ было и съ другимн. Вѣдь на землѣ говорили ученики Господни въ лучахъ Єавора: «Господи, хорошо иамъ здѣсь быть» (Ме. 17,4).

Тяготы и крестъ иноческаго житія, какъ бы они ужасны ии казались отравленію «египетскими мясами» — есть стояніе у Чертога Христова въ ожиданіи входа на бракъ, откуда изъ-за пріоткрытой пока двери доносится вѣсть о раѣ, его сіяніе и тепло. Но чѣмъ далѣе отстоять отъ нея, тѣмъ болѣе тускнѣеть — ие рай, ибо онъ вѣчнъ, а пуша, уходящая въ «переулокъ». Для такой души опасность грозна, такъ какъ иаступить времія, когда она останется и безъ «мясъ египетскихъ» — и безъ рая — уже въ настоящемъ мракѣ холода и лишеніяхъ.

Надо помнить, что постъ — подвигъ — это внутреннее, стыдливо цѣломудреніе. «Сокрушеніе» должно быть иаправлено внутрь и исходить изнутри. «Ты же, когда постишься, помажь главу твою и умой лицо твое, чтобы явиться постящимся ие предъ людьми, но прегъ Отцемъ твоимъ, который втайнѣ; и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно» (Ме. 6, 17-19).

И не только въ жизни будущаго вѣка, когда это воздаяніе обрѣтеть свою полную мѣру и раскроется во всемъ блескѣ — ио и въ жизни этого вѣка. Прозрѣніе, чудотвореніе, сіяніе, видѣніе неизрѣченыхъ тайнъ — вотъ что воздается «явио» за тайный подвигъ. Тайный потому что, сколько бы мы ии знали о немъ по его виѣшнему обнаруженію, все же это только верхушки той горы труда, которая вѣдома только Одному Ему.

Преп. Макарій Великій называетъ это «очищеніемъ ума» и ставить его на первое мѣсто — впереди видимаго дѣла воздержанія, къ тому же имѣющаго преимущественно негативный, отрицательный характеръ: «Воздержаніе отъ видимыхъ худыхъ дѣлъ ие есть еще совершенство... ио очищеніе ума — вотъ совершенство» (Слово 5 «О возвышеніи ума» Рус. пер. стр. 416.). «Очищеніе ума», «уготованіе въ иемъ путей Господу — приводить къ простотѣ» (ἀπλοτ්є) т. е. иеразрушимой устойчивости въ Богъ укорениеннаго духа, ие знающаго «раздвоенія», «дурої сложности», «рефлексіи» — что въ своемъ предѣлѣ имѣть распаденіе личности, ея «смерть вторую» вѣчнную, «тяго», «адъ», «геену». Простота же есть основа жизни вѣчной, вѣчнаго иетлѣнія, рая, блаженства. Значеніе «простоты» для блаженства выясняеть съ исчерпывающей полнотой и рельефностью... апостольскій Ермъ въ своемъ «Пастырѣ». Мы же здѣсь отмѣтимъ одно изъ важнѣйшихъ условій обрѣтенія простоты — ту дѣтскость», безъ которой, по слову Господа Иисуса иелья войти въ Царствіе Божіе.

«Дѣтскость» находится въ тѣсной связи съ «нищетой духовной», которая, согласно слову Христа есть условіе обрѣтенія Царства Небеснаго. Объ этихъ двухъ текстахъ часто соблазняются, доходя до пониманія ихъ какъ прославленія невѣжества, тупоумія и кретинизма, — забывая что эти малопривлекательныя качества нисколько не гарантируютъ сердечной доброты и нерѣдко сопровождаются злобностью и гордыней. Глупая голова еще не представляетъ гарантію доброго сердца и часто — наоборотъ сопровождаетъ сердце злое и немилостивое. Дѣтскость и нищета духа суть морально-онтологическая категоріи и аскетическая средства. Они означаютъ посты познавательной гордыни, замѣну празднаго любопытства о тайнахъ Божіихъ любознательностью къ закону Божію и ревностью о его исполненіи. И самыми важными путями къ этому являются три добротѣли, о которыхъ говорить преп. Іоаннъ Лѣстенчникъ: отложеніе попеченій о настоящемъ, непрестанное моленіе (*αδιαπότος προσευχή*) и огражденіе ума» (*τοῦ μες φύλακι*). Огражденіе ума и есть его очищеніе — стяжаніе дѣтскости и нищеты. Ибо такое «огражденіе» препятствуетъ вторженію загрязняющихъ элементовъ. Господь заповѣдалъ змѣнную мудрость и голубиную простоту (Мо. 10, 16).

Для насть теперь важно примѣнить полученные результаты къ философіи націи трактуемой съ точки зрењія христіанского любомудрія.

Разсужденіе естественно должно быть то же. Только то значеніе, что для жизни каждого отдельного лица имѣютъ моменты (ступени) возрастанія въ націи обрѣтаются отдельные индивидуумы — святые, возросшіе въ мѣру возраста Христова. Здѣсь своеобразное повтореніе филогеніей онтогеніи (т. е. значить въ обратномъ по отношенію къ наивѣтному естественно научному закону порядкѣ).

Какъ для того, чтобы перерости себя, «отвергнуться себѣ», надо предварительно быть собою, осознать свое я — такъ и для націи, для того, чтобы превзойти себя, перерости себя необходимо предварительно быть собою (антитезисъ безъ тезиса невозможенъ).

По указанной причинѣ святость всегда національна въ корнѣ и сверхнаціональна въ верхушкѣ. цѣлтахъ и плодахъ составляющіе общее достояніе, «съ вѣрою притекающіхъ». Такъ происходило, начиная со Христа «Сына Давида, Сына Авраамова», «Славы Израїля» и Его Пречистой Матери съ вѣрою принявшей благовѣстіе о томъ, что было объѣщано «отцамъ» Ея — «Аврааму и сѣмени его даже до вѣка». Святой есть энтелекійность націи — ея слава и исполненіе. Но онъ же ей и судья и укорь. Въ святымъ нація находитъ свое оправданіе и свой судъ. «Судъ же состоить въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы». (Іоан. 3, 19).

Подобно тому, какъ во Христѣ все человѣчество (Адамъ Кадмонъ) спаслось, ио нѣкоторые осудились — такъ, въ болѣе узкомъ кругѣ — черезъ святого нація оправдана какъ цѣлое, и черезъ него же нѣкоторые осуждены. Во Христѣ народъ

дѣлается святымъ Израилемъ; противоборствуя Ему — сваливается въ бездну «Синагоги Сатаны». Это трагедія націи, трагедія ея свободы и ея жизни. Ее можно замолчать, ко избѣжать нельзя.

Нация не только не противорѣчить понятію святости, но какъ разъ именно, выдигая святого, нація, преодолѣвая себя въ немъ — этимъ оправдываетъ необходимость своего ограниченно-индивидуального бытія. Въ отрекающемся отъ себя святымъ нація сберегаетъ свою душу. Въ святомъ нація находитъ не только «скораго помощника къ молитвеиннка», но и свое лучшее къ высшему «я», купленіе цѣною самоотверженія и смиренія святого (а въ смиренія нѣтъ святости) и приносимое въ жертву Богу. «Жертва Богу духъ сокрушенъ» (Пс. 50, 19). Жертву «сокрушенаго духа» и приносить кація черезъ своего святого.

Но не только это. Есть въ линкъ національного святого еще одна радующая черта. Черезъ сокрушенный духъ, т. е. черезъ духъ, лишенный гордыни — той самой гордыни, которая одна мѣшаетъ «соединенію всѣхъ», о которомъ молится православная церковь въ великой актениѣ — совершаются подлинное единеніе.

Национальный святой однимъ своимъ бытіемъ является собою мистерію единенія, высшій образъ котораго является въ Тріединствѣ Божіемъ.

Индивидуальное бытіе осмысливается къ получаетъ цѣнность, только въ любящемъ единеніи. Или лучше сказать: само индивидуальное бытіе существуетъ лишь по мѣрѣ осуществляемаго въ немъ любящаго единства, находимаго въ глубинѣ самоотрекшагося «Я» — его сокрушенаго и смиренаго духа.

В. ИЛЬИНЪ.

ПЕССИМИЗМЪ И МИСТИКА ВЪ ДРЕВНѢЙ ГРЕЦІИ.

I.

Струя пессимизма въ античномъ міросозерцанії.

«Я истомился отъ жажды — и погибаю», — такъ восклицаетъ душа, затерявшаяся въ безотрадной пустынѣ жизни. Эти слова читаемъ на золотой табличкѣ IV-го вѣка до Р. Х., найденной въ одной изъ греческихъ гробницъ Нижней Италии (близъ Петелін). Въ этикѣ краткихъ словахъ, вложенныхъ въ уста покойника — послѣдователя орфическихъ таинствъ, какъ бы вылился, какъ бы сконцентрировался весь тотъ крикъ отчаянія и скорби, который уже съ болѣе давнихъ временемъ проносится съ одного конца греческаго міра до другого. Преувеличивать ие слѣдуетъ, ио нельзя также отрицать, что наряду съ свѣтлымъ, жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ (иапр. Гомеровскихъ героевъ!), часто, весьма часто открывается для нашего взора и струя глубокой меланхоліи греческой народной души. Радостное, художественное міросозерцаніе далеко не исчерпываетъ картины.

Сознательный, продуманный пессимизмъ есть результатъ уже болѣе зрѣлаго культурнаго развитія — такъ было это и въ древній Греціи; однако, данимая для болѣе мрачнаго возврѣнія на жизнь имѣлись отчасти уже и въ самой религії греческаго народа. Въ самомъ дѣлѣ, подъ сіяющимъ покровомъ художественно-гармонической олімпійской вѣры (которая до извѣстной степени является произведеніемъ великихъ поэтовъ и художниковъ Греціи, прежде всего Гомера, и которая проинкаетъ какъ въ общественную, такъ и въ частную жизнь древняго Грека), таится еще иной міръ, совокупиость болѣе первобытныхъ, болѣе дикихъ — странныхъ и нерѣдко мрачныхъ религіозныхъ представлений, иное, отличное отъ классического злінскаго воспріятія дѣйствительности — то, что можно назвать «нижнимъ слоемъ»

греческой религиозности. Это темное, иррациональное, но вмѣсть съ тѣмъ глубоко-живущее наследіе далекой старины, не отмиравшее и въ эпоху расцвѣта греческой культуры, но цѣлко угнѣздившееся во всѣхъ глубинахъ и закоулкахъ народной души, врывавшееся на каждомъ шагу въ повседневную жизнь, проникающее подчасъ чуждымъ и назойливымъ элементомъ даже въ художественные формы государственного культа, — къ чѣму собственно оно сводилось? — Въ значительной степени это было представлѣніе о безчисленныхъ духовныхъ силахъ, населяющихъ весь міръ, носящихся повсюду, при томъ силахъ иррациональныхъ, расплывчатыхъ, неясныхъ въ своихъ очертаніяхъ, но могучихъ. Ихъ воздействиѣ сказывалось на каждомъ шагу, со всѣхъ сторонъ окружали они человѣка; человѣкъ являлся лишь островкомъ среди океана волнующейся духовной стихіи. Съ большинствомъ изъ нихъ нравственного общенія — общенія личности съ личностью быть не могло, ибо, за исключеніемъ отчасти культа предковъ и героевъ (согрѣтаго иногда болѣе теплыми тонами) мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ личностями: образы эти, неопределенные и туманные, воплощали въ себѣ смутныя силы, разлитыя въ явленіяхъ природы, силы стихійнаго характера, лишенныя руководящаго разумно-нравственного начала, чуждыя этическаго значенія. Но считаться съ ними тѣмъ не менѣе приходилось. Мало того: если нѣкоторыя были благодѣтельны и полезны человѣку, если иныя соединяли въ себѣ два аспекта — грозный и милостивый, то безконечно много было губительныхъ и злобныхъ. Это, между прочимъ, — тѣ носители физической и духовной заразы и оскверненія, родоначальники, причина болѣзни и смерти, тѣ одушевленныя, безмѣрно-малыя и безчисленныя бациллы, что носятся повсюду густыми роями, что повсюду проникаютъ — во всѣ мельчайшія отверстія, во всѣ поры, въ воздухъ и пишу: это — злобныя Кѣры!

Кѣры! съ такимъ ужасомъ говорить о нихъ древній анонимный поэтъ: «ся земля заполнена золь, полно ими море, и роями вкругъ смертныхъ зловѣщіе носятся Кѣры, и даже волоса (острія) просунуть некуда». Въ такихъ же выраженіяхъ говорить намъ про этихъ Кѣровъ и Гезіодъ: съ тѣхъ поръ, какъ безразсудна Пандора открыла роковую крышку зловѣщаго ящика, «многія тысячи бѣдъ по людямъ витаютъ, земля вся заполнена золь, полно ими море, и болѣзни межъ людей средь дня и средь ночи сами собой разносятся, рыскаютъ («иторати фитѣти»), неся страданія людямъ». И для мудраго Эмпедокла «нашъ дольній міръ, это — безраздостное мѣсто, гдѣ убийство, вражды и сонмы прочихъ Кѣровъ носятся во мракѣ».

И это — одно изъ основныхъ настроеній народной вѣры, выражющееся въ ея магіи, въ ея архаическихъ, малопонятныхъ для позднѣйшаго грека культовыхъ обрядахъ, которые стремятся то задобрить, то нейтрализовать, или даже использовать въ своихъ интересахъ могучую и страшную духовную стихію, разлитую повсюду. Приходилось безпрестанно быть на чеку подъ гнетомъ этой духовной или вѣрнѣе демонической опасности, искать средствъ борьбы или возможнаго компромис-

са, будь это съ безличными, грозными силами природы, или съ сонмами губительныхъ Кэровъ, или съ злобными духами ревнивыхъ и изойливыхъ покойниковъ, которые не переставали тревожить живыхъ. Это было состояніе длительного напряженія, религія превращалась въ духобоязнь, въ колдовство, въ демоиноманію. Не всегда и магические обряды могли помочь:

«Ибо со всѣхъ сторонъ, безчислениы, иасъ окружаютъ
Керы смерти, отъ коихъ смертному иѣть избавленія»,

восклицаетъ Гомеръ.

Куда же уйти, гдѣ отдохнуть душой, куда бѣжать отъ кошмара духобоязни? Древній грекъ находилъ такое прибѣжище — въ свѣтломъ царствѣ религіи блаженныхъ олимпійцевъ. Это была художественная религія, какъ и сами боги ея были яркими и пластическими, человѣкоподобными и вмѣстѣ съ тѣмъ художественно-прекрасными личностями. Эстетическое міропоиманіе! — въ этомъ сила, въ этомъ и ограниченіость олимпійской вѣры. Она стремилась оградить себя отъ кошмара духовъ, отъ мрачныхъ пришельцевъ — выходцевъ съ того свѣта, она всѣ взоры, все вниманіе свое сосредоточила на этой, посюсторонней жизни, жизни живой, еще волнующейся, полной борьбы и подвига, еще залитой лучами солнца. Что тамъ, за гробомъ — ее мало интересуетъ, она отмакивается отъ мрачныхъ видѣній, она стремится положить непреходимую проласть между міромъ живыхъ и міромъ мертвѣцовъ и призрановъ. Эта настоящая, текущая, живая жизнь прекрасна, даже во всѣхъ своихъ контрастахъ и диссонансахъ, ибо она жива, ибо она полна кипучей дѣятельности и силы, ибо ея страданія и радости печали и наслажденія образуютъ вмѣстѣ общую картину эстетической полноты жизни. Итакъ, «жизнь съ сладостюю свѣтѣ солнца» прекрасна и цѣнина. Поэтому, когда взоръ устремленъ всецѣло на нее, ограничивается ея земными, эмпирическими предѣлами, не стремясь проникнуть дальше, — иамъ слышатся тона бодрой, дѣятельной жизнерадостности, оптимистического воспріятія красоты и гармоніи міра.

Но трудно окончательно отмахнуться отъ мыслей о концѣ, отъ того, что ждеть за гробомъ, отъ тѣней смерти. А онѣ иабрасываютъ свою мрачную дымку и на кипучую жизнерадостность. Ибо со смертью все это кончается, за гробомъ — лишь безрадостное прозябаніе тѣней, даже болѣе безрадостное, чѣмъ по представлениямъ «низшей» народной вѣры: у Гомера онѣ лишены личности и сознанія, жалкія подобія человѣка. И къ тому же общеніе оттуда съ міромъ по Гомеру невозможно, и иѣть выхода, нѣть никому избавленія, нѣть надежды. Тѣль Ахилла, вздыхая, говорить Одиссею:

«Лучше бѣ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,
Нежели здѣсь иадь бездушными мертвыми царствовать мертвый».

Мысль о концѣ, о такомъ концѣ обезыниваетъ жизнь.

Съ другой стороны, жизнь и міръ оттого прекрасны и гармоиичны, что все въ нихъ дѣлается согласно мѣрѣ, и поэтому горе тому, кто прейдетъ эту положенную мѣру, все равно — въ счастіи и успѣхѣ, въ могуществѣ и умѣннѣ, или въ беззаконіяхъ: на него обрушивается гнѣвъ или же ревнивая зависть боговъ (тѣмъ болѣе, что удача обыкновенно пробуждаетъ въ людяхъ гордыню). Ибо боги ревнивы и зорко блѣдуть, какъ бы смертный человѣкъ не превознесся слишкомъ высоко надъ своимъ смертнымъ состояніемъ, зорко оберегаютъ они разстояніе, пропасть, раздѣляющую боговъ и людей. Отъ ихъ гнѣвныхъ или завистливыхъ ударовъ падаютъ какъ великие иечестивцы, преступившіе мѣру беззаконій, такъ равнѣмъ образомъ и тѣ немногія, изъ ряда воинъ выходящія личности, тѣ одинокія вершины среди равнины людскихъ поколѣній, которые достигаютъ высшихъ доступныхъ человѣку успѣха и подвиговъ или дерзновенно мечтаютъ о высшей плоскости бытія — обѣ участіи въ божественной жизни. Такъ погибъ напр. герой Беллерофонъ, побѣдитель чудовищной Химеры, а за свою чрезмѣрную заботу обѣ этихъ смертныхъ людяхъ пострадалъ даже божественный ихъ другъ и покровитель титанъ Прометей. Ибо все должно быть въ мѣру (*μѣрѣ* *άуω*), высшая полнота жизни недоступна человѣку («смертныи приличествуетъ смертное состояніе», говорить Пиндарь), все совершается во имя міровой гармоії, художественного равновѣсія космоса, которое охраняется иепреклоннымъ Рокомъ-Мойрой. Этотъ неумолимый, неизмѣнныи Рокъ то отожествляется съ волей Зевса и боговъ, то подчиняетъ себѣ — могучая и иррациональная, безотвѣтная Сила — и самыхъ свѣтлыхъ иебожителей. Даже и «Солице ие преступить» (положенной ему) мѣры: ииаче его настигнутъ Эринніи, блестительницы Правды», говорить Гераклить. Во имя этой гармоніи космоса, охраняемой неусыпныиимъ вниманіемъ боговъ и силою Мойры, санкціонируются и отдельныя частныя страданія и бѣдствія, даже, казалось бы, несправедливыя (какъ бываетъ напр., когда боги сами иаталкиваютъ на страшный грѣхъ, вину — *άти*, а затѣмъ жестоко расправляются съ безсознательнымъ или невольнымъ преступникомъ, утверждается и гибель и смерть всего индивидуального. Это — тотъ выводъ жизненой мудрости, что такъ часто звучить намъ изъ греческой трагедіи.

Великая торжествующая жизнь Цѣлаго! — ради нея отрицаются индивидуальная жизнь, цѣнность индивидуального счастія, индивидуального страданія. *Ради ея красоты* безжалостно размалывается всякое единичное созданіе желѣзными законами міра — закономъ преходящести, закономъ смерти, закономъ страданія и томленія. Утверждался иатуралистический *status quo*, *великая космическая гармонія*, составленная изъ контрастовъ и диссонансовъ, изъ восторговъ радости и воплей скорби, могучая, всеобъемлющая Жизнь, вся сотканная изъ цѣли умираний и рожденій, результатъ, равнодѣйствующая не только жизни, но и смерти всѣхъ индивидуальныхъ существованій. Такъ, исходя изъ основныхъ, еще «гомеровскихъ» корней

греческого міросоцерданія, развивала его уже въ дальнѣйшемъ философская мысль грековъ — отъ Гераклита до стоиковъ, до позднѣйшихъ платониковъ и эклектиковъ періода упадка. И ставится невольно вопросъ: кто же былъ субъектомъ, носителемъ этого блаженства космоса, разъ индивидуальное было обречено на смерть и гибель, а тѣмъ самымъ и ка страданіе? — Блаженные боги, говорила гомеровская вѣра. Пантистическое божество, міръ, какъ божественное, органическое цѣлое, Матерь Природа — говорили позднѣйшіе пантеисты. Но индивидуальный человѣкъ страдалъ и умиралъ и не было ему спасенія предъ лицомъ смерти и скорби — ему оставалось лишь покорность, резигнація, *сурреізіон*; и это страданіе свое, равно и безнадежность, и неумолимость боговъ и Рока, и иезізмъность гармоническихъ и жестокихъ Законовъ Мира, этихъ желѣзныхъ, безжалостныхъ колесъ, давящихъ все на свое мѣсто, и ужасъ предъ смертью — индивидуальный человѣкъ ощущалъ, ощущалъ мучительно и остро. Вотъ — тѣ ядовитые соки безнадежности и скорби, которые отравляютъ цвѣтущее дерево греческаго — казалось бы, столь оптимистического, столь жизнерадостнаго — художественнаго міросозерданія, омрачаютъ свѣтлую душу Эллина, и проникаютъ мрачнымъ и назойливымъ диссонансомъ уже кое-гдѣ и въ гомеровскія поэмы. И этотъ стонъ печали, то сдержаній, полуудавленный, то громкій и жалобный, проносится, повторяю, отъ одного конца исторіи античнаго міра до другого.

«Ибо изъ тварей, которая дышать и ползать въ прахѣ,

Истинно въ цѣлой вселенной несчастнѣе нѣть человѣка»

— Такъ восклицаетъ Гомеръ въ «Іліадѣ» устами самого Зевса. И со всѣхъ сторонъ доносятся намъ голоса, что жизнь несчастна, полна скорбей и страданій. Гезіодъ такъ производить оценку современной ему жизни человѣчества:

«О, зачѣмъ только долженъ я жить среди пятаго рода!

«О, зачѣмъ не раньше я умеръ иль не позже родился!

«Нынѣ желѣзное племя живеть! Ни днемъ ни средь ночи

«Отыха нѣть ему отъ беззѣрныхъ трудовъ и печалей.

«Родъ безсильный; тяжелыя шлють ему боги заботы».

Ранніе лирики — Мимнермъ (около 600-го г. до Р. Х.) и особенно Симонидъ изъ Кеоса (559 — 469 г. до Р. Х.) и Феогнидъ (около 540 — 500 г. до Р. Х.) полны этихъ стоновъ скорби. «Слаба сила человѣка, бесплодны его заботы, въ краткой его жизни скорбь слѣдуетъ за скорбью», восклицаетъ Симонидъ. О томъ же часто говорить напр. (два вѣка спустя) и Менандръ въ своихъ комедіяхъ: «слѣпа и несчастна жизнь человѣка», «жизнь и скорбь искони связаны другъ съ другомъ». Стобей въ своей (составленной около 500-го г. до Р. Х.) антологіи изъ античныхъ писателей

цѣлую длинную главу посвящаетъ такимъ цитатамъ относительно тяжести и ничтожества нашей жизни. Гдѣ же прибѣжище отъ золъ? сможетъ ли гдѣ-нибудь отдохнуть измученное сердце? — Аѳінскій *Бесѣда о смерти* — «пристань отъ бѣдъ — смерть!» доносится съ разныхъ сторонъ въ отвѣтъ. Большой популярностью пользуется изреченіе вѣщаго сатира Силена: скваченный въ саду могущественнаго царя Миндаса, гдѣ онъ на зарѣ пилъ воду изъ источника, и приведенный къ царю, онъ на вопросъ, въ чёмъ высшее благо для человѣка, сначала упорно не хотѣлъ отвѣтчать. Нанонецъ, послѣ долгаго принужденія — такъ разсказываетъ Аристотель — онъ воскликнулъ: «О эфемерное (мимолетное) порожденіе суроваго демона и злобной судьбы! къ чому вы заставляете меня говорить то, чего вамъ лучше было бы не знать? Ибо жизнь легче, когда не знаешь своихъ несчастій. Лучше всего для человѣка было бы не родиться... А слѣдующее за этимъ благо — умереть какъ можно скорѣе...». Это древнѣе изреченіе Силена повторяется на разные тона — лириками, трагиками, философами, моралистами. Напр. обѣ этомъ же поеть хоръ въ трагедіи Софокла «Эдітъ въ Колонѣ»:

«Безразсудны и жалки по моему тѣ,
Что продлить хотять жизнь свыше мѣры,
Ибо долгая жизнь — только долгая скорбь,
Каждый день умножаетъ страданья»

Поэтому

«Высшій даръ — нерожденнымъ быть;
Если жь свѣтъ ты увидѣлъ дня —
О, обратной стезей скорѣй
Въ лоно вѣрнись нѣбытия родное!»

«Новорожденнаго», говорить Эвріпидъ, «нужнѣ оплакивать, за то умершаго хоронить съ радостью и благопожеланіями». А въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: «О если бы за гробомъ ничего не было! ибо если и тамъ мы смертные, умирая будемъ, стягчены заботами, то уже не знаю, куда бы можно обратиться! Вѣдь смерть то и попытала величайшимъ лекарствомъ отъ золъ».

«О Смерть-Цѣлитель (Смерть Палач), не забудь меня!
Вѣдь ты одна отъ скорбей неизбѣжныхъ
Нашъ врачъ: ужъ мертвыхъ не коснется боль» —

такъ призываетъ Эсхилъ все-исцѣляющую смерть.

И въ то же время тяжело, безрадостно видѣть, какъ все проносится безслѣдно, какъ все охвачено потокомъ преходящести. Люди подобны листьямъ — такъ же они гибнутъ и проходятъ, поколѣніе за поколѣніемъ, неудержимо, безвозвратно. Но пока человѣкъ молодъ, онъ болѣе легко смотрѣтъ на жизнь, не останавливается

взоромъ на этомъ все поглощающемъ потокъ, онъ не думаетъ о томъ, что и ему придется «состариться и умереть», онъ еще полонъ силъ и надежды.

«Глупые — тѣ, что такъ мыслять! Ужель имъ не видно, что жизни, Что нашей юной красы — время, увы! коротко»,
говорить Симонидъ.

«Горе приносить мнѣ и юность и грозная старость:
Старость — приходомъ своимъ, юность же тѣмъ, что бѣжитъ».
съ горечью замѣчаетъ другой поэтъ.

Не только человѣкъ, но все проходить — «всё течеть»! восклицаетъ Гераклитъ Ефесскій: «нельзя вступить въ тотъ же потокъ» и къ смертной сущности нельзя прикоснуться дважды вслѣдствіе сего свойства ея. Поэтому въ тѣ же самые потоки и вступаемъ и не вступаемъ, и существуемъ и не существуемъ». Да! поистинѣ человѣкъ — «лишь дуновеніе и тѣни», «ѣла человѣческія подобны и тѣни», не болѣе какъ иллюзія, какъ «сонъ тѣни человѣкъ», говорить Пиндарь. Жизнь коротка, быстротекуща, она стремится къ препѣлу своему — смерти, а тамъ за гробомъ — мракъ небытія или безрадостная доля. И вотъ смерть, которая представлялась такимъ желаннымъ убѣжищемъ отъ золь жизни, еще чаще рисуется невѣдо-мымъ и страшнымъ, но неизбѣжнымъ концомъ, основнымъ зломъ людскаго «смертнаго» жребія, страшной и мрачной силой, безжалостно уничтожающей жизнь и саму личность и сознаніе, темной пропастью, поглощающей человѣка. Ужасъ передъ смертью проносится черезъ вѣка греческой исторіи, какъ навязчивая, гнетущая мысль, какъ постоянно возвращающейся незаглушишій стонъ бурно мятущейся или же пассивно покорной души. Онъ звучитъ эту ужасъ въ различныхъ вариаціяхъ и въ надгробныхъ надписяхъ, и въ словахъ мыслителей и поэтовъ.

«Увы, днтя! не то же — умереть и жить:
Кто умеръ — нѣтъ его; еще надѣется живой».

Поэтому

«Безуменъ тотъ, кто жаждеть умереть:
И злая жизнь все жъ лучше доброй смерти».

«Мы знаемъ, что такое жизнь», говорить Эвріпидъ, «но такъ какъ мы не знаемъ смерти, то каждый и боится покинуть свѣтъ солнца». Да, «страхъ смерти — величайшій изо всѣхъ страховъ». Это такъ наглядно изобразилъ тотъ же Эвріпидъ въ воплѣ умирающей Алкестиды. Мрачный Thanatos, богъ смерти, увлекаетъ ее въ преисподнюю:

«Влечеть, влечеть меня кто-то — развѣ ты не видишь?
Въ обитель мертвѣцовъ!
Это — крылатый Аидъ, смотрящій изъ-подъ темныхъ нависшихъ бровей...

Что ты делаешь со мной?... О пусти!.. Увы!
По какому ужасному пути я отправляюсь!

И цаље:

Близокъ Аидъ!

Темная ночь нависаетъ надъ глазами»...

Чувствуется холодъніе, уничтоженіе человѣка. Такъ и поэтесса Эринна (около 600 г. до Р. Х.) восклицаетъ: «безмолвно среди мертвыхъ, мракъ заполоииль тамъ очи».

И тотъ же ужасъ, ту же скорбь мы прочтемъ на многихъ (особенно эллинистического и римского периода) надмогильныхъ камняхъ — это какъ бы послѣднія слова умершихъ передъ погружениемъ ихъ въ пропасть за гробомъ, послѣдній стонъ, протестъ противъ «Аида, ненавистнаго всему живому». «Аида безжалостнаго, подобнаго дикому звѣрю», «мрачнаго демона, пресѣкшаго молодую жизнь». «Вотъ каковъ нашъ чертогъ — Аидъ безпросвѣтныи», говорится въ одной смирнскай надписи 2-го или 1-го вѣка до Р. Х..

Эта участъ неизбѣжна; можно негодовать, сѣтовать противъ «жестокой судьбы», «сурої доли», мало того — противъ «жестокихъ боговъ» (срв. латинскую надпись: crudelis superi): все равно — это не поможетъ. Приходится смириться. Такой мрачной, безотрадной покорностю дышутъ многія надписи могилы.

Охъ юно — умръши юно — охъ єїї тоскѣ.

— «Я не былъ — и сталь; я былъ — а теперь ужъ не существую: вотъ все», — это повторяется на разные лады. «Изъ земли я произошелъ, и въ землю опять вернулся». «Никто не бессмертенъ!» «Всѣ мы подвержены одной и той же участи», «всѣхъ ожидаетъ смерть». Въ этихъ дешевыхъ надгробныхъ труизмахъ, впрочемъ, мало было утѣшнія, когда сердце сжималось отъ тоски, когда приходилось разставаться съ самыми близкими и дорогими.

«. Увы! въ преисподню

Вмѣстѣ съ тобою ушла радость всей жизни моей!»

говорить безутѣшный мужъ, прощаясь съ умершой женой. А съ другой могилы молодая женщина говорить прохожему:

«Да, наложилъ на меня злобную длань свою Рокъ».

Но «Не о себѣ я скорблю: тяжелѣй мнѣ самой моей смерти

Эта безмѣрная скорбь милаго мужа вдовца...»

Безутѣшный мужъ громко сѣтуетъ, онъ хочетъ поскорѣе умереть, чтобы послѣдовать за нею даже въ смерти. Но покойница съ надгробнаго памятника тихо отвѣчаетъ ему:

«Слезы бессильны помочь — разжалобить Рокъ невозможно.

Кончека жизнь для меня! Это всеобщій удѣль».

Безмысленная, глупая эта Судьба, Необходимость» (Ανοργή μοτίκχъ), правящая міромъ — зря дающая и зря отымающая жизнь доносится намъ съ одной изъ позднихъ могиль.

Впрочемъ, смерть царить и владычествуетъ не только надъ судьбою человѣка, ио и въ жизни всего космоса. Тотъ же Гераклить, который съ такимъ воодушевлениемъ говорить объ этомъ захватывающе-величественомъ, стихійномъ процессѣ всеобщаго возникновенія и всеобщаго уничтоженія, о великомъ законѣ непрерывнаго рожденія изъ смерти, изъ которого слагается гармоническая жизнь міра, Гераклить въ минуту глубокой душевной тоски передъ врѣлищемъ всеобщаго исчезновенія восклицаетъ съ горечью: «Кучъ мусора, иаудачу высыпаемаго, подобеиъ самый прекрасный космосъ!»

II.

Елевсинскія мистеріи.

Если эти струи пессимизма, отмѣченныя иами въ самыхъ различныхъ вѣкахъ исторіи античной культуры, и не образуютъ основы древне-греческаго — зачастую столь юношески-жизнерадостнаго, столь бодраго — міросозерцанія, то въ всякомъ случать въ вопросѣ о смерти, о судьбѣ за гробомъ нота пессимизма, какъ мы видѣли, доминируетъ. Свѣтлосъ міросозерцаніе, даже гомеровскаго эпоса, чуть оно подольше остановится на проблемѣ смерти, уже помрачается. И вотъ мы слышимъ или стоны скорби и отчаянія или ходячія формулы безрадостной, безотрадной покорности судьбѣ и неизмѣнному закону вещей. Но наряду съ этимъ въ измученныхъ душахъ нарастаетъ *жажды жизни*, жажды лучшей участіи за гробомъ, стремленіе ие къ эфемерному быванію, а къ подлинному, къ повышеніому бытю, къ преодолѣнію смерти въ полнотѣ блаженной жизни. Гдѣ иайти это преодолѣніе смерти? — Вѣрующія души древией Греціи искали его въ елевсинскихъ мистеріяхъ и въ таинствахъ, связанныхъ съ культомъ Діониса.

Уже съ 7-го в. до Р. Х. вплоть до позднихъ временъ античные писатели восторженно восхваляютъ великія благодѣянія, даруемыя мистеріями елевсинскихъ богинь. Удѣль посвященныхъ отличенъ за гробомъ отъ судьбы прочей, иепосвященной въ мистеріи топлы: они одни пользуются блаженствомъ въ общеніи съ богами, всѣхъ же прочихъ ждутъ за гробомъ лишь страданія. Эти чаянія такъ ярко выразились напримѣръ въ иайденной при раскопкахъ надгробной надписи одного изъ верховныхъ жрецовъ (иерофантовъ) Елевсина:

«Девять лѣтъ поучаль я людей свѣтлымъ тайнамъ Деметры,
А на десятомъ году отошелъ я въ обитель боговъ.
Дивная тайна сія, что дарована смертиымъ богами:
Смерть намъ не только не зло — благомъ становится смерть!»

Какъ получалась эта увѣрніость? Въ чёмъ состояли елевсинскія таинства? Объ этомъ мы освѣдомлены весьма мало, ибо въ древности было запрещено ихъ разглашать подъ страхомъ жесточайшей кары, разглашеніе ихъ считалось величайшимъ святотатствомъ. Усиленныя раскопки въ Елевсинѣ и на «священной дорогѣ» между Елевсиномъ и Аeinами отчасти познакомили насъ съ распланировкой и устройствомъ елевсинскаго святилища — и обнаружили кромѣ того рядъ данихъ по виѣшней исторіи культа, по виѣшней его организаціи. Сочетая эти данныя съ отрывочными свидѣтельствами античныхъ писателей, мы получаемъ напр. довольно подробное представление о составѣ елевсинской жреческой коллегіи, даѣте мы можемъ съ значительной степенью опредѣленности восстановить себѣ картину всей первой, подготовительной части празднства, протекавшей еще за предѣлами священной ограды (*περιβολοῦ*) Елевсина. Эта подготовительная часть празднства длилась семь дней — съ 13-го по 20-ое число мѣсяца Боздроміона (Боздроміонъ — приблизительно времени съ 5-го сентября по 5-ое октября иашего календаря); ея кульминаціонной точкой была торжественная процессія 19-го числа, двигавшаяся въ Елевсинѣ изъ Аeinъ, со священными тайными предметами елевсинскаго культа (*ἱρὰ*), скрытыми отъ всѣхъ взоровъ въ священныхъ корзикахъ (предварительно, за нѣсколько дней передъ тѣмъ, эти «священные предметы» доставлялись изъ Елевсина въ Аeinъ, теперь же они съ торжествомъ возвращались обратно). Процессію возглавляла колесница со статуей юнаго Іакха, божественнаго предводителя торжества. Этотъ юный праздничный богъ Іакхъ, отождествленный впослѣдствіи съ вѣчно-юнымъ Діоисомъ, былъ, повидимому, воплощеніемъ олицетвореніемъ того праздничнаго крика восторга — *μῆχος*, который испускали посвященные — участники шествія, и который, какъ говорить иамъ Геродотъ, былъ слышенъ издалека. Процессія двигалась медленно, ибо сопровождалась религіозными плясками, пѣніемъ, игрою флейтъ и часто останавливалась — на главныхъ этапахъ священной елевсинской дороги, связанныхъ съ различными реминисценціями изъ миѳа елевсинской Деметры. Поэтому, несмотря на всего 20 километровъ разстоянія отъ Аeinъ, она достигала Елевсина лишь къ вечеру (т. е. по греческому счету уже 20-го числа, т. к. начало слѣдующаго дня греки считали съ вечера, съ заходомъ солнца). Зажигались факелы и лампады. И съ громкимъ пѣніемъ до поздней ночи плясали достигшіе желанной цѣли вѣриые вокругъ священнаго елевсинскаго ключа Калликора (т. е. «Ключа хороводовъ»*), потрясая факелами и призывая Іакха — Діоиса. «Я чту многопрославленнаго бога», поеть хоръ въ трагедіи Еврипида «Іонъ»: «когда вокругъ струй «Ключа Хороводовъ» онъ зритъ фанелы богомольцевъ всю ночь 20-го, безъ сна, напролетъ... когда участвуютъ въ хороводѣ и само звѣздное Зевсово иебо, и царица Луна и пятьдесятъ Нимфъ, дочерей Нерея». Отзвуки призываній Іакха елевсинскими мистами звучать въ пѣснѣ хора въ «Лягушкахъ» Аристофана. Хоръ

* Собственно «Прекраснохородный».

составлеиъ изъ умершихъ мистовъ, которые въ загробномъ царствѣ воспроизводятъ отдельные мотивы елевсинскихъ празднествъ:

«Хоръ. Іакхъ, о Іакхъ!
Іакхъ, о Іакхъ!

О приди въ хороводъ нашъ на этотъ лугъ,
въ эти соими посвященныхъ,
потрясая многоплоднымъ,
вокругъ главы твоей обвитымъ
свѣжимъ мицтовымъ вѣнкомъ!

Ударяя проворной и легкой стопой,
закружися въ бурной плясѣ,
въ плясѣ радостно-священій,
полней стройной красоты!

Поведи хороводъ посвященныхъ!

Антистрофа.

О воспряиъ, яркій факель сотрясая въ рукахъ,
Іакхъ, о Іакхъ,
Ты свѣтило полючныхъ мистерій!

Лугъ весь свѣтится огнями,
укрѣпились ноги старцевъ,
забываютъ они скорби,
тягость лѣтъ и древній возрастъ
ради праздника святого.

А ты, о блаженныи, съ сіяиѣмъ огней
выведи на цвѣтущій росистый лугъ
хороводъ молодежи!

Конечно, въ хорѣ Аристофана мы имѣемъ не точное изображеніе, а лишь поэтическое воспроизведеніе ночного ликованья посвященныхъ, прибывшихъ къ стѣямъ елевсинского святилища.

Здѣсь начиналася уже новая стадія празднества: ибо все предыдущее было еще лишь виѣшией, подготовительной ступенью. Само мистическое дѣйствіе развертывалось уже по ту сторону священій ограды, въ иѣдрахъ святилища — «телефестерія»*), но о сущности его всѣ наши античные источники предпочитаютъ хранить благоговѣйное молчаніе. Что касается основъ елевсинской вѣры, то одно вполнѣ

*) Такъ называлось зданіе мистического культа.

явствует изо всей традиції, изо всего имѣющагося у насъ матеріала — именио, что здѣсь мы имѣемъ первоначальный земледѣльческій иульть, культь божествъ земного плодородія, научившихъ вмѣстъ съ тѣмъ людей земледѣлію и начаткамъ цивилизованной жизни. Далѣе мы знаемъ, что эти божества плодородія, владычествовавшія подъ иѣдрами земли и направлявшія судьбу сѣмей, брошенного въ землю, были вмѣстъ съ тѣмъ и владыками подземнаго царства, божествами хтоническими, тѣсно связанными и съ міромъ мертвыхъ (ибо мѣстопребываніе мертвыхъ было подъ землей, по представлѣніямъ народной вѣры). Отъ этихъ божествъ — владыкъ подземнаго царства, царства мертвыхъ, и въ то же время близкихъ къ людямъ, въ качествѣ благостныхъ покровителей и подателей ежегоднаго урожая, т. е. важнѣйшаго дара для жизни человѣка, отъ этихъ божествъ, съ которыми человѣкъ входилъ въ близкое соприюсновеніе въ елевсиниомъ культь, зависѣло назначить человѣку ту или иную участь за гробомъ. Тотъ, кто становился ихъ вѣрнымъ, ихъ избраниемъ, посвященнымъ въ ихъ божественные тайны, посвященнымъ въ ихъ божественную жизнь, близиимъ и роднымъ для ихъ лицомъ, таюй человѣкъ могъ безусловно расчитывать на привилегированный удѣль послѣ смерти, на блаженное и радостное общеніе съ благосклонными и близкими иль иему богами, на полноту счастія въ загробномъ мірѣ. Всъ эту тѣсную, иесомнѣнную и неразрывную связь съ хтоническими богами — владыками посмертной судьбы человѣка и давали Елевсинскія мистеріи. Каіль это достигалось? въ чѣмъ состояли эти посвященія мистовъ богамъ, эти откровенія таинствъ боговъ, каими путями осуществлялось пріобщеніе къ божественной жизни? Если бы не сознательная иескромность нѣкоторыхъ ранихъ христіанскихъ писателей, имѣвшихъ возможность близко познаються съ Елевсинскими мистеріями, то мы бы были бы здѣсь лишены всякихъ данныхъ. Но и такъ наши свѣдѣнія составлены изъ немногочисленныхъ и отрывочныхъ упоминаний, изъ которыхъ, однако, можно попытаться, какъ напр. дѣлаетъ это Foucard, реконструировать нѣкую общую картину.

Повидимому, обряды и дѣйствія, совершаemyя во виутрениемъ елевсинскомъ святилищѣ (въ ночи 21-го и 22-го Беодроміона), раздѣлялись на мимическія воспроизведенія божественной драмы, т. е. главныхъ событій изъ жизни, или вѣриѣ, изъ миша елевсинскіхъ божествъ, и на обряды собственной иниціаціи, посвященія (*τελετѣ*).¹¹) Вспоминалась и драматическая воспроизводилась судьба божественной юной Дѣвы — Коры, горячо-любимой дочери богини плодородія Деметры: гуляя по цвѣтущему лугу, Кора была внезапно похищена въ преисподнюю грознымъ властителемъ подземнаго царства — Плutoномъ. Слѣдуетъ бозутѣшная сиорбъ божественной матери Деметры, ея долгія, иаграсная блужданія въ поискахъ за дочерью. Все это, повидимому, мимическія воспроизводились. Наионецъ, богиня приходитъ въ Елевсинъ, и въ благодарность за оказаніе ей гостепріимство она научаетъ здѣсь героя Тріптолема — первого среди людей! — великому искусству земледѣлія.

Наконецъ, праздновалось и радостное возвращение Коры къ матери изъ подземного мира. Это — первая часть сакральной драмы. Во второй части (разыгрываемой, вѣроятно, во вторую ночь — 22-го числа), повидимому, изображался наглядно бракъ Зевса съ Деметрой, а можетъ быть и рождение божественного мальчика — Диониса (Дионисъ уже весьма рано былъ воспринятъ въ елевсинской культъ наряду съ его основными божествами — Деметрой, Корой, Плутономъ). Вотъ, что рассказываетъ намъ объ этомъ священномъ дѣйствіи, правда, поздній довольно свидѣтель — христіанскій епископъ 4-го вѣка Астерій (впрочемъ, елевсинская мистерія продолжали существовать и справляться до самого конца 4-го вѣка — до 395-го года, въ которомъ Елевсинъ былъ разгромленъ Аларикомъ): «Развѣ не происходитъ такъ», пишетъ Астерій, «схожденіе внизъ во мракъ и торжественное общеніе (*συντιχіа*) съ глазу на глазъ между іерофантомъ и жрицей? развѣ не тушатся при этомъ факелы, и не почитаешь ли предстоящая несмѣтная толпа за источникъ своего спасенія (*την συγγρίαν αἰτᾶν*) то, что этими двумя совершаются во мракѣ?». Продолженіе, можетъ быть, этой священной драмы разсказываетъ намъ Ипполитъ, христіанскій отецъ начала 3-го вѣка (изъ свидѣтельства котораго, между прочимъ видно, что воспроизведеніе священного брака, упоминаемое у Астерія, являлось лишь фиктивнымъ обрядомъ): «Іерофантъ», говорить Ипполитъ, «который не осколенъ подобно Аттису, но который лишился мужской силы благодаря соку цикуты и отрекся отъ всякаго плотскаго общенія, иочью въ Елевсинѣ, при свѣтѣ яркихъ огней, совершая великія и неизреченные таинства, возглашаетъ громкимъ голосомъ: «Владычница Бrimo родила священного мальчика Brimona, т. е. Сильная родила Сильнаго!»

Мимическое изображеніе актовъ божественной драмы не было только воспоминаніемъ прошлыхъ судебъ елевсинскихъ боговъ, это было, повидимому, вполнѣ реальнымъ повтореніемъ, дѣйствительнымъ воспроизведеніемъ, переживаніемъ заново этой драмы, имѣвшимъ при томъ магическую силу. Нужно было обеспечить правильный кругооборотъ земледѣльческаго года, правильное прозябаніе и урожай брошенного въ нѣдра земли посѣва, т. е. обеспечить тѣ процессы природной жизни, которые такъ наглядно воплощались (и на это указывали уже сами древніе) въ миѳѣ объ елевсинскихъ богахъ, въ частности — въ похищеніи, поискахъ и радостномъ возвращеніи Коры. Регулярное сакральное повтореніе елевсинского «дѣйства» (*δρόμενа*) было поэтому магическимъ закрѣпленіемъ регулярности этого кругооборота. Но болѣе того: мисты, становясь участниками этихъ столь реальныхъ, столь дѣйствительныхъ воспроизведеній божественной повѣсти, тѣмъ самыемъ становились до извѣстной степени дѣйствительными участниками жизни боговъ: раздѣляли скорбь исканія, отчаяніе и радость Деметры, блуждали вмѣстѣ съ ней, пили, какъ и она, ея священный напитокъ — «екикеонъ».

Но созерцаніемъ и переживаніемъ заново сакральной драмы не ограничивалось

отношениe мистовъ къ сферъ божественнаго — черезъ инициацiю — таєтъ они входили со своими богами въ самую непосредственную, въ самую тѣсную связь. Вероятно, что именно къ этой инициацiи, а не къ драматическому воспроизведенiю миста о богахъ, относится и тотъ цитированный уже нами торжествующей возглась среди безмолвiя иочи: «Могучая Владычица родила Могучаго Сына!» Въ такомъ случаѣ эти слова касаются самаго сокровеннаго, самаго центральнаго и основного, самаго священнаго акта мистерiй, — таинственнаго усыновленiя миста, болѣе того — мистического рожденiя его изъ лона великой Матери — Богини. Въ самомъ дѣлѣ, можно съ очень большой степенью увѣренности предполагать (на основанiи нѣкоторыхъ сообщенiй христiанскихъ писателей), а также умышленно неясной и темной формулы мистерiй, сохраненной у Клиmenta Александрийскаго, что важнѣйшимъ священнымъ символомъ въ елевсинскихъ мистерiяхъ было изображенiе женскаго члена великой Богини, и что мистъ, вынувъ его изъ священнаго ящика и прикасаясь къ нему (какъ на это намекаетъ сакральная формула), входилъ въ отношенiя сыновства къ божественной Матери, таинственно изъ нея рождался (указанiя на аналогичный актъ усыновленiя имѣмъ, повидимому, и на орфическихъ табличкахъ). Это интимнѣйшее объединенiе съ божествомъ было прiобщенiемъ къ божественной жизни; а въ этомъ прiобщенiи былъ залогъ для чаянiй свѣтлаго, повышенного существованiя за гробомъ. (Съ блестящей аргументацией эта точка зреiнiя была развита въ 1915-мъ году извѣстнымъ германскимъ филологомъ A. Korte и нашла признанiе у ряда компетентнѣйшихъ ученыхъ.)

Итакъ, въ этомъ, повидимому, была главная суть инициацiи: прiобщенiе, нпритомъ даже физическое, къ божественной жизни! Къ инициацiи, повидимому, относилось также (въ качествѣ предварительного или заключительного акта?) и то торжественное созерцанiе вѣрными этихъ «невыразимыхъ» (*апорти*) символовъ (*иер*) мистического культа, когда среди мрака иочи распахивались двери внутренняго святилища — «чертога» (*хоктори*) и жрецъ выносилъ эти святыни предъ взоры мистовъ въ яркомъ сiянiи огней. Этотъ яркiй сеѣть разливался далеко въ окружѣ черезъ высокую кровлю храма, говорить намъ позднiй поэтъ Клавдiанъ. Объ этихъ «сiяющихъ ночныхъ» Елевсина упоминаютъ и надгробныя надписи.

Далѣе возможно, что, посредствомъ ряда живописныхъ или статуарныхъ изображенiй или же чрезъ серию мимическихъ и драматическихъ дѣйствiй, передъ мистомъ воспроизводились судьбы души за гробомъ — блаженство посвященныхъ и страданiе, безрадостный удѣлъ для всѣхъ прочихъ, непричастныхъ мистерiямъ. Возможно, что при этомъ посвященные мнили лицезрѣть боговъ непосредственно, лицомъ къ лицу, предвосхищая этимъ будущее блаженное общенiе съ инымъ. О переживанияхъ, связанныхъ съ этими различными фазами инициацiи, говорить напр. риторъ Аристидъ (правда, своимъ обычнымъ налыщеннымъ и довольно мало-содержательнымъ стилемъ) въ своей «елевсинской рѣчи», произнесенной имъ въ Смир-

нѣ въ концѣ 2-го вѣка по Р. Х. (въ 182 г.): «Кто изъ грековъ или нс-грековъ былъ бы... столь нссмыслищимъ въ мірѣ и богахъ... чтобы онъ не почталь Елевсина за всеобщее святилище всей земли и за самое потрясающее и вмѣстѣ съ тѣмъ за самое радостное изъ всего, что только священно для человѣковъ? Въ какомъ иномъ мѣстѣ провозвѣщается въ мнеахъ что-либо болѣе разительное? Гдѣ возбуждаютъ священныя дѣйствія большиj ужасъ и трепетъ? Гдѣ было когда-либо большее состязаніе между тѣмъ, что восхищаетъ зрѣніе и тѣмъ, что восхищаетъ слухъ? Ибо что касается зрѣнія, то многочисленныя поколѣнія блаженныxъ мужей и жнъ видѣли тѣмъ неизрѣченныя явленія» и т. д. Еще объ одномъ священномъ актѣ елевсинскихъ мистерій (явно, однако, подчеркивающемся его натуралистической земледѣльческой основу) сообщаютъ намъ наши источники: «Аенянъ», пишетъ Ипполитъ, «при посвященіи въ елевсинскія таинства показываютъ эпоптамъ» (т. е. посвященнымъ второй — высшей категоріи) «дивное, совершилъшее таинство эпоптіи» (т. е. посвященія высшей ступени): «въ безмолвіи срѣзанный колосъ».

Вотъ въ главныхъ чертахъ то немногое, что мы знаемъ или что мы съ вѣроятіемъ можемъ возстановить относительно сокровенной для непосвященного взора стороны мистеріи. Впрочемъ, одно является для насъ вполнѣ яснымъ: черезъ тѣснѣшее общеніе съ елевсинскими богами — владыками не только земного плодородія, но и подземнаго, загробнаго міра, обезпчивалось ихъ вѣрнымъ счастливое существованіе по ту сторону смерти.

«О трижды счастливы», восклицаетъ Софокль, «тѣ изъ смертныхъ, кто, узрѣвъ эти таинства, придутъ въ Аидъ: ибо только они будутъ пользоваться тамъ жизнью, остальныхъ тамъ ожидаютъ одни страданія». «Счастливъ, кому изъ земныхъ людей удалось узрѣть эти таинства!» говоритъ «гомсровскій» гимнъ Дсметрѣ (начала 6-го или конца 7-го в. до Р. Х.). «А кто не посвященъ въ нихъ и не имѣть въ нихъ участія — не одншаковой, конечно, съ первымъ участью обладаетъ толь по смрти въ гнетущемъ мракѣ присисподній». У ритора Аристіда въ его цитированной уже «елевсинской рѣчи» читаемъ про посвященныхъ въ мистеріи: «они имѣютъ относительно смерти болѣе сладостныя надежды: ибо они убѣждены, что ихъ ожидаетъ лучшее существованіе и что они не будутъ погружены въ грязь и во мракъ — участъ, ожидающая непосвященныхъ». Участники мистерій «будутъ жить съ богами», сообщаетъ Платонъ. Исадаромъ Павсаній, путешествовавшій по Греціи въ эпоху императора Адріана, торжественно заявляетъ: «Насколько боги превышаютъ героевъ, настолько и Елевсинскія таинства превосходятъ всѣ прочія установленія, посвященные культу боговъ». Въ теченіе не менѣе десяти вѣковъ таинства Елевсина продолжали стоять въ центрѣ религіозной жизни греческаго народа, даже когда другіе, позднѣе явившіеся, но болѣе яркіе мистические культуры стали захватывать — захватывать болѣе мощно, болѣе страстно и потрясающе, тѣ неспокойныя души, что жаждали полноты жизни.

Н. АРСЕНЬЕВЪ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

КОШМАРЪ ЗЛОГО ДОБРА.

(О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силу»).

«Услышавъ, что нѣкоторые злословятъ близкіихъ, я запретилъ имъ; дѣлатели же сего зла въ извиненіе ствѣчали, что они дѣлаютъ это изъ любви и попеченія о злословимомъ. Но я сказать имъ: оставьте такую любовь... Если ты истинно любишь близкіяго, какъ говоришь, то не осмѣшивай его, а молись о немъ втайну; ибо сей образъ любви пріятенъ Богу. Станеши остере-гаться осуждать согрѣшающихъ, если всег-да будешь помнить, что Иуда былъ въ соборѣ учениковъ Христовыхъ, а разбой-никъ въ числѣ убійцъ; но въ одно мгновеніе произошло съ нимъ чудное перерожденіе». «Преподобнаго отца нашего Иоанна Игу-мена Синайской горы Пѣствица».

Мнѣ рѣдко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу, какъ книга И. Ильина. «О сопротивлении злу силу». Книга эта способна винуть на-стоящее отвращеніе къ «доброму», она создаетъ атмосферу духовнаго удушья, ввергаетъ въ застѣнокъ моральной инквизиціи. Удушеніе добромъ было и у Л. Толстого, обратнымъ подобіемъ котораго является И. Ильинъ. И Л. Толстой могъ винуть отвращеніе къ добру. «Джентельменъ съ ретроградской и насыщенной физіономіей» долженъ неизбѣжно явиться изъ подполья Достоевскаго, чтобы опрокинуть инфер-нальный нормативизмъ и морализмъ И. Ильина и прекратить удушеніе, во имя добра совершающее. Никакая жизнь не можетъ цвѣсти въ этомъ царствѣ удушающаго, инквизиторскаго добра. Такого рода демоническое добро всегда есть моральное извращеніе. Налрасно И. Ильинъ думаетъ, что онъ достигъ той духовности, отрѣши-.

ности и очищениости отъ страстей, которая даютъ право говорить отъ лица абсолютнаго добра. Добро И. Ильина очень относительное, стяжелѣвшее, искаженное страстями иашей эпохи, приспособленное для цѣлей военио-походныхъ. И. Ильинъ пересталъ быть философомъ, написавшимъ въ болѣе мирныя времена прекрасную книгу о Гегельѣ. Онъ иынѣ отдалъ даръ свой для духовыжъ и моральныx наставлений организаціямъ нонтръ-развѣдки, охраннымъ отдѣленіямъ, департаменту полиціи, главному тюремному управлению, военио-полевымъ судамъ. Можетъ быть такія наставления въ свое время и въ своемъ мѣстѣ нужны, но онѣ призываютъ достоинство философа. «Чека» во имя Божье болѣе отвратительно, чѣмъ «чека» во имя діавола. Во имя діавола все дозволено, во имя Божье не все. Это причина того, что діаволь всегда имѣть въ нашемъ мірѣ большій успѣхъ. Пусть назнь, какъ трагический и жертвенный актъ, совершаемый въ жизни, имѣть свое оправданіе, но не можетъ имѣть оправданія патетическое философствованіе о казни, не можетъ быть оправдана любовь къ такого рода занятію. Духовный и нравственный сыскъ, разработанный въ цѣлую систему со всѣми приемами утонченного феноменологического метода, подозрительность и одержимость злому, которому нужно ежеминутно сопротивляться силой, свидѣтельствуютъ о духовно нездоровомъ состояніи, о религіозно иепросвѣтленномъ отношеніи нъ жизни. И особенно тяжелое производить впечатлѣніе, когда пишутъ о такихъ страшныхъ вещахъ, какъ убийства, мечи, казни и пр. въ стилѣ риторическомъ, съ ложной возвышенностью и ходульностью. Книга И. Ильина громко свидѣтельствуетъ о томъ, что авторъ ие выдержалъ духовнаго испытанія нашей страшной эпохи, что онъ потерпѣль въ ией нравственное пораженіе. Кинга эта есть болѣзнеиное порожденіе нашего времени. И. Ильинъ заразился ядомъ большевизма, который обладаетъ способностью дѣйствовать въ самыхъ разнообразныхъ, по видимости противоположныхъ формахъ, онъ принялъ внутрь себя кровавый кошмаръ, ие нашелъ въ себѣ духовной силы ему противиться. Ядъ большевизма дѣйствуетъ или въ формѣ приспособленія къ большевикамъ или въ формѣ зараженія его духомъ во имя цѣлей противоположныхъ, зараженія насиличествомъ и злобностью. Въ сущности большевини вполнѣ могутъ прииять книгу И. Ильина, которая построена формально и мало раскрываетъ содержаніе добра. Большевики сознаютъ себя иосителями абсолютнаго добра и во имя его сопротивляются силой тому, что почитаютъ злому. Именно имѣть свойственно рѣзное раздѣленіе міра и человѣчества на два воинствующихъ лагеря, изъ которыхъ одинъ знаетъ абсолютную истину и дѣйствуетъ во имя абсолютнаго добра, другой же есть предметъ воздѣйствія силой, какъ находящійся во тьмѣ и злѣ. Эта непомѣрная духовная гордыня большевиковъ свойственка и И. Ильину. Онъ ие просвѣтлеинъ тьмъ христіанскимъ сознаніемъ, что весь родъ человѣческій пораженъ первороднымъ грѣхомъ и потому ие можетъ распадаться на расу добрыхъ, специально привѣзанныхъ бороться со зломъ силой, и расу злыхъ, объектъ воздѣйствія добрыхъ.

Самъ И. Ильинъ какъ будто бы не замѣщаетъ своего изступленнаго отвлеченнаго морализма, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже критикуетъ такого рода морализмъ. Но это — недоразумѣніе. Онъ не менѣе моралистъ, чѣмъ Л. Толстой. Потому то онъ такъ и занять Толстымъ, что онъ подсознательно ощущаетъ его въ себѣ. Мы увидимъ, что онъ во многомъ повторяетъ основныя ошибки Толстого. Книга И. Ильина въ значительной своей части представляетъ критику Толстого и толстовства. И. Ильинъ говоритъ много несомнѣнно вѣриаго о Толстомъ, но совершенно не новаго и давно уже сказаниаго Вл. Соловьевымъ и др. Въ частности авторъ этихъ стронъ много критиковалъ Толстого и пользовался аргументами, которые сейчасъ воспроизводить и И. Ильинъ. Но толстовство не играетъ никакой роли въ наши дни, оно не владѣетъ душами современныхъ людей и не направляеть ихъ жизни. Весь характеръ нашей эпохи вполнѣ антитолстовскій, и мало кто сомнѣвается сегодня въ оправданности сопротивленія злу силой и даже насилиемъ. Мы живемъ въ одну изъ самыхъ кровавыхъ эпохъ всемірной истории, въ эпоху объятую кровавымъ комшаромъ, когда всякий увѣренъ въ своемъ правѣ убивать своихъ идейныхъ и политическихъ противниковъ и никто не рефлектируетъ надъ оправданностью дѣйствія мечомъ. Кровавая война, кровавая революція, кровавая мечта о контрь-революціи пріучили къ крови и убийству. Убийство человѣка не представляется страшнымъ. Сейчасъ трудно людей заставить вспомнить не только о заповѣдяхъ новозавѣтныхъ, но и о заповѣдяхъ ветхозавѣтныхъ. И падеетъ И. Ильина непонятенъ по своей несвоевременности. Непонятно, противъ кого восталъ И. Ильинъ, если не считать кучки толстовцевъ, потерявшихъ всякое значеніе, да и никогда его не имѣвшихъ. И. Ильинъ какъ будто бы прежде всего борется противъ русской революціонной интеллигенціи. Но она вѣдь всегда признавала въ значительной своей части сопротивленіе злу силой, терроромъ, убийствомъ, вооруженными восстаніями и всегда думала, что этими средствами она утверждаетъ абсолютное добро и истребляетъ абсолютное зло. Только благодаря такому моральному сознанію русской революціонной интеллигенціи и стала возможенъ большевизмъ. «Чска» у насъ морально давно подготовлялась. Уже у Бѣлинскаго въ послѣдній его періодъ можно найти оправданіе «чекизма». Въ длинномъ пути, уготовлявшемъ большевизмъ, непротивлѣства у насъ не было никакого. Можно ли сопротивляться силой меча злу самого большевизма? Въ этомъ также мало кто сомнѣвается, какъ раньше мало кто сомнѣвался въ возможности сопротивленія силой меча самодержавію. Правые вое время бредѣть военными дѣйствіями противъ большевизма и даже готовы принять мечъ картонный за мечъ побѣдный. Лѣвые также не сомнѣваются въ принципіальной допустимости сопротивляться силой большевизму. Споры идутъ лишь о цѣлесообразности тѣхъ или иныхъ методовъ борьбы. Если кто-нибудь, напр., отрицає бѣлое движеніе, которое для И. Ильина имѣть абсолютное значеніе, то не потому, что не допускаетъ дѣйствіе силой и мечомъ, а потому, что не вѣритъ въ реальность бѣлого движенія и цѣлесообразность

его и въ разжиганіи страстей этого движенія видѣть опасность укрѣпленія большевизма. Но можетъ быть небольшая группа религіозныхъ мыслителей, призывающихъ прежде всего къ духовному возрожденію Россіи и русского народа, отрицаеть въ принципѣ сопротивленіе злу силой? И этого нѣтъ. Я, наприм., никогда не былъ толстовцемъ и иепротивленцемъ и не только не сомнѣваюсь въ принципіальной допустимости дѣйствовать силой и мечемъ, при соблюденіи цѣлесообразности и духовной гигіены, но и много писалъ въ защиту этого тезиса, хотя въ бѣлое движеніе не вѣрю по разнообразнымъ соображеніямъ. И. Ильинъ повидимому ломится въ открытую дверь и производить буйство безъ всякой надобности. Но цѣлью его является не только элементарное оправданіе принципіальной допустимости меча и сопротивленія силою, не повтореніе общихъ мѣстъ по этому поводу, а взвинчиваніе и укрѣпленіе той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленныхъ походовъ, для контрь-развѣдки, для военно-полезныхъ казней. Это есть разнузданіе извѣстнаго рода инстинктоў, которыми и тань одержимы русскіе люди въ эмиграціи, путемъ ихъ духовнаго, философскаго, моральнаго оправданія и возвеличиванія. И такъ всѣ жаждутъ казней, но нужно эту жажду сдѣлать возвышенной, духовной, исполненной любви и движимой долгомъ исполнить абсолютное добро. Вотъ это — задача болѣе сомнительная, чѣмъ задача доказать принципіальную допусимость меча и сопротивленія силой. Но И. Ильинъ не замѣчаетъ совершенной отвлеченности и формальности своего изслѣдованія. Его могутъ спросить, оправдывается ли съ его точки зрѣнія тираноубійство и цареубійство, которое оправдывалъ св. Єома Аквіната, оправдывается ли революціонное возстаніе, какъ сопротивленіе силой власти, ставшей орудіемъ зла и разлагающейся? Отвлеченно-формальный характеръ изслѣдованія И. Ильина не даетъ никакихъ основаній отрицать право на насильственную революцію, если она вызвана зломъ старого строя жизни. Между тѣмъ какъ книга И. Ильина хочетъ бороться противъ духа революціи, въ этомъ ея паоюсь. Или И. Ильинъ думаетъ, что всякая власть, всякий государственный строй, установившійся и сложившійся, есть носитель абсолютнаго добра? Или думаетъ, что носителемъ абсолютнаго добра является только монархія? Но это послѣднєе утвержденіе, которое и есть повидимому его утвержденіе, ии откуда не вытекаетъ. Нѣтъ никакой очевидности въ томъ, что добро И. Ильина есть подлинное и абсолютное добро, призванное силою бороться со зломъ. Я почти не встрѣчалъ людей, особенно среди людей религіозныхъ, у которыхъ такого рода очевидность возникла бы при чтеніи его книги. Согласно его построенію ему остается только силой принудить насъ къ признанію его добра. Мысленіе И. Ильина глубоко антингорично, оно не видѣть исторического процесса, ие проникаетъ въ его смыслъ. Динамика исторіи не дана его сознанію. Онъ не понимаетъ исторического кризиса нашей эпохи, не предчувствуетъ нарожденія новой міровой эпохи. Онъ пишетъ моралистическую книгу такъ, какъ ее можно было бы написать во всѣ эпохи, хотя пассивно она за-

ражена кровавымъ ядомъ современности. Эта книга абсолютно статическая по своей конструкціи, но она — характерное порожденіе современности съ ся болѣзнями.

Нан boltъ непріятно и тѣгостно въ книгѣ И. Ильина — злоупотребленіе христіанствомъ, православiemъ, евангеліемъ. Оправданіе смертной казни евангельскими текстами производить впечатлѣніе кощуиства. Въ міросозерцаніи И. Ильина нѣтъ ничего не только православнаго, но и вообще христіанскаго. Православіе явно взято на прокатъ для цѣлей не религіозныхъ, какъ это часто цѣляется въ наши дни. Цитаты изъ священнаго писанія, изъ учителей Церкви и изъ правиль св. Апостоловъ и св. Соборовъ приклеены механически и не доказываютъ наличности у И. Ильина органическаго православнаго міровоззрѣнія. Православіе И. Ильина шито болѣыми нитками и легко можетъ быть обнаружено за этимъ вѣнѣніемъ православіемъ выученникъ нѣмецкаго идеализма, фихтеанецъ и гегеліанецъ крайняго праваго крыла. Интересно отмѣтить, что и правые и лѣвые гегеліанцы обыкновенно склонны къ оправданію насилия и къ отрицанію человѣка. Марксъ вѣдь вышелъ изъ лѣваго гегеліанства. Неудачное употребленіе и злоупотребленіе евангельскими текстами обнаруживается уже въ эпиграфѣ книги «О сопротивленіи злу силу». И. Ильинъ, повидимому, болѣе всего запомнилъ въ Евангеліи текстъ объ изгнаніи торговцевъ изъ храма. Приводя этотъ евангельскій текстъ, И. Ильинъ, конечно, подъ торговцами въ хранѣ, которыхъ нужно изгнать бичемъ, имѣть въ виду большевиковъ и вообще революціонеровъ. Но именно къ большевикамъ никакъ не можетъ быть отнесенъ это мѣсто. Большевики не торгають въ храмѣ и не находятся въ храмѣ, такъ что ихъ и изгонять оттуда нѣть надобности и нѣть возможности. Большевики извѣ разрушаютъ храмъ. Это совсѣмъ иная ситуация. Торговцами же въ храмѣ дѣйствительно часто являются люди праваго лагеря, нынѣшніе единомышленники И. Ильина, образующіе церковь въ средство для осуществленія своихъ не религіозныхъ цѣлей. И многіхъ изъ нихъ дѣйствительно слѣдовало бы изгнать изъ храма бичемъ. Вся настроенность книги И. Ильина ие христіанская и антихристіанская. Она проникнута чувствомъ фарисейской самоправедности. На это фарисейство обреченъ всякий, почитающій себя носителемъ абсолютнаго добра и отъ лица этого абсолютнаго добра осуждающій и карающій другихъ. У такихъ иосителей абсолютнаго добра легко создается пожная поза героизма и непримиримой воинственности. Но христіанская вѣра учить нась, чтобы мы непримиримо относились главнымъ образомъ къ собственному грѣху и собственнымъ страстямъ, учить максимализму въ отношеніи къ себѣ, а не къ другимъ. Ильинъ же, ие отрицая, конечно, въ принципѣ борьбы съ собственными грѣхами, все же прежде всего и болѣе всего предлагаѣтъ нанѣ заняться непримиримой и кровавой борьбой съ чужими грѣхами. Онъ хочетъ укрѣпить самомнѣніе и гордыню у иныхъ себѣ носителями добра и духа. Слишкомъ видно, какъ И. Ильинъ старается въ своей книгѣ понятіе очевидности, которое онъ кладетъ въ основаніе своего философствованія, развивая дальше иде-

ализмъ Фихте и Гегеля, сблизить и отождествить съ христіанскимъ понятіемъ благодати. Вотъ эта фихто-гегеліанская, философски-идеалистическая очевидность и является у него источникомъ самомнѣнія и гордыни. Для него стало очевиднымъ, что онъ носитель абсолютного добра и духа, — вотъ онъ и пошелъ сажать въ тюрьмы и казнить отъ лица этой очевидности. Но христіанская вѣра предлагаетъ намъ быть болѣе осторожными съ таного рода очевидностью и потому менѣе осуждать ближняго.

Совершенно не христіанскими и антихристіанскими являются взгляды И. Ильинна на государство, на человѣка и на свободу. Взгляды эти порождены ложной философіей идеалистического монодизма. И. Ильину совершенно чуждо христіанское разграничение двухъ порядковъ бытія и двухъ міровъ, міра духовнаго и міра природнаго, міра иного и «міра сего», порядка благодати и порядка природы, царства Божія и царства кесаря. Для него «міръ сей», природный міръ есть только аренка осуществленія абсолютного духа. Тановъ духъ Фихте, духъ Гегеля. Отсюда вытекаетъ и въ корнѣ не христіанскій взглядъ на государство. И. Ильинъ въ сущности смыкаетъ государство съ церковью и приписываетъ государству цѣли, которые могутъ быть осуществлены лишь Церковью. Для него государство имѣть абсолютное значеніе, является воплощеніемъ на землѣ абсолютного духа. Въ этомъ онъ вѣрный ученикъ Гегеля. Гегель не вѣрилъ въ Церковь и подмѣнялъ ее государствомъ. Государство брало у него на себя всѣ функции Церкви. Таковъ былъ результатъ крайнихъ формъ протестантізма. И не случайно въ современной Германии крайнее правое, монархически-националистическое теченіе связано съ лютеранствомъ, въ которомъ религіозная энергія въ значительной степени замѣнилась энергией национально-государственной. Взглядъ И. Ильинна, какъ и взглядъ Гегеля, на государство есть языческая реакція, возвратъ къ языческой абсолютизаціи и языческому обоготворенію государства. Однимъ изъ величайшихъ дѣланій, совершенныхъ христіанствомъ въ исторіи, было ограничніе абсолютности государства, преодолѣніе имперіалистической метафизики, противопоставленіе бесконечной природы человѣческаго духа абсолютнымъ притязаніемъ земного государства, земного царства. Душа человѣческая стоитъ больше, чѣмъ всѣ царства міра. Въ Евангеліи самъ Христосъ устанавливаетъ принципіальное различеніе Царства Божія и царства кесаря и отводитъ царству кесаря подчиненную и ограниченную сферу. Къ этимъ мотивамъ въ христіанствѣ И. Ильинъ особенно глухъ. Христіанская вѣра скорѣе дуалистична, чѣмъ монистична въ своемъ пониманіи отношеній между царствомъ Божіимъ и царствомъ кесаря, между Церковью и государствомъ. Государство есть подчиненное, ограниченное и служебное средство въ дѣлѣ осуществленія Царства Божія. Государство не есть носитель абсолютного добра, абсолютного духа и оно можетъ стать враждебнымъ абсолютному доброму, абсолютному духу. Противъ зла земного града возставали древніе пророки, Бл. Августинъ. Истина ограничи-

вающая абсолютность государства запечатлена кровью христианских мучениковъ. Вся же книга И. Ильина исполнена вѣры въ то, что государство, какъ носитель абсолютного добра и духа, должно бороться со зломъ и можетъ побѣдить зло. Это есть не христианскій, а гегеліанско-монистический взглядъ. Государство должно и можетъ ограничивать проявленіе зла въ мірѣ, пресѣкать извѣстнаго рода обнаруженія злой воли. Но государство по природѣ своей совершенно бессильно побѣждать зло и такого рода задачи не имѣетъ. Государство не есть носитель абсолютного духа и абсолютного добра, оно относительно по своей природѣ. Бороться съ внутреннимъ источникомъ зла и побѣждать его можетъ лишь Церковь и лишь Церковь имѣетъ это призваніе. Но въ книгѣ И. Ильина государство и Церковь совершенно смѣшиваются и отождествляются. Непонятно даже, зачѣмъ нужна Церковь, если государство, какъ носитель абсолютного духа и добра, призвано къ выполненію церковной функціи борьбы со зломъ. Государство по природѣ своей не можетъ не прибегать къ силѣ и принужденію для ограниченія и пресѣченія проявленій злой воли. Но эти методы и средства совершенно не могутъ быть перенесены на порядокъ Церкви, которая и борется реально со зломъ. И. Ильинъ предъявляетъ государству тѣ же требованія, что и Л. Толстой, съ которымъ его роднитъ монистическое міросозерцаніе. Л. Толстой совершенно отвергаетъ государство на томъ основаніи, что государство не можетъ побѣждать зло. Ильинъ же обогащаетъ государство на томъ основаніи, что оно можетъ побѣждать зло. И тотъ и другой не хотеть признать относительного и подчиненного значенія государства, совсѣмъ не связанного съ побѣдой надъ зломъ. Въ смѣшаніи государства съ Церковью, въ абсолютизаціи относительного — основная ошибка И. Ильина. Поэтому онъ выдѣляетъ привелигированную группу, выражающую государственную власть, которая представляется ему наисилѣтельствомъ абсолютного добра и духа и отъ лица абсолютного добра и духа призванную истреблять зло въ мірѣ. Человѣческое общество, безспорно, не можетъ существовать безъ государственной власти, которая будетъ силой ограничивать и пресѣкать проявленія злой воли. Но этой неизбѣжной въ грѣховномъ мірѣ функціи не слѣдуетъ придавать церковнаго значенія. Полицейскій — полезная и нужная въ своякъ мѣстѣ фигура, но ее не слѣдуетъ слишкомъ тѣсно связывать съ абсолютнымъ духомъ. Кесарю нужно возвращать кесарево, а не Божье. Весь же паѳосъ И. Ильина въ томъ, что онъ кесарю возвращаетъ Божье. Съ точки зреінія христианской вѣры существуетъ лишь два начала, которые могутъ побѣдить зло въ его кориѣ, это — начало свободы и начало благодати. Спасеніе отъ зла есть дѣло взаимодѣйствія свободы и благодати. Принужденіе же и насилие можетъ ограничивать проявленіе зла, но не можетъ бороться съ нимъ. Какъ и всѣ инквизиторы, И. Ильинъ вѣрить въ принудительное и насилиственное спасеніе и освобожденіе человѣка. Онъ придастъ принужденію, идущему отъ государства, благодатный характеръ, — оно превращается въ непосредственное проявленіе любви и духа, какъ бы дѣйствіе самого

Бога черезъ людей. Всѣ реакціонные и революціонные инквизиторы, начиная съ Торквемадо и до Робеспьера и Дзержинского, почитали себя иносителями абсолютнаго добра, а нерѣдко и любви. Они убивали всегда во имя добра и любви. Это — самые опасные люди. Духъ этихъ людей геніально изобличилъ Достоевскій. И. Ильинъ хочетъ дать нынѣ философское обоснованіе этому опасному духовному типу. Но ложь заключается въ самомъ предположеніи, что добро *во что бы то ни стало*, хотя бы величайшими насилиями и кровопролитіями, должно быть утверждено въ мірѣ. Въ дѣйствительности и христіанская вѣра и всякая здоровая этика должны признать не только свободу добра, но и нѣкоторую свободу зла. Свобода зла должна быть виѣшне ограничена въ своихъ проявленіяхъ, съ свободой зла борется духовно благодатная сила Христова, но эту свободу зла нужно признать во имя свободы добра.*). Отрицаніе свободы зла дѣлаетъ добро принудительнымъ. Абсолютный кошмаръ коммунизма въ томъ и заключается, что онъ хочетъ принудительной организація добра, хочетъ принудить къ добродѣтели и не допускаетъ никакой свободы зла. Но Богъ допустилъ свободу зла и этимъ опредѣлился весь міровой процессъ. Богъ могъ бы мгновенно прекратить зло въ мірѣ, но Онъ дорожитъ свободой добра, Онъ положилъ въ этомъ смыслѣ міра. Люди мало задумываются надъ этой безконечной терпимостью Божіей къ злу и злымъ. Эта терпимость есть лишь обратная сторона Божіей любви къ свободѣ. Но въ качествѣ идеалистического мониста И. Ильинъ послѣдовательно отрицаетъ свободу человѣка, свободу человѣческаго духа. Онъ также отрицаетъ свободу, какъ отрицали ее Фихте и Гегель, для которыхъ существовала свобода абсолютнаго духа, свобода Божества, но не существовала свобода человѣка. Этотъ типъ міросозерцанія, — совсѣмъ не христіанской, склоненъ отождествлять свободу съ добромъ, съ истиной. Поэтому принужденіе къ добру представляется истиннымъ торжествомъ свободы. И. Ильинъ понимаетъ свободу исключительно нормативно, — свобода для него есть принудительная организація добра въ мірѣ черезъ государство. Этимъ отрицается онтологический смыслъ свободы, которая не только въ концѣ, но и въ началѣ. Есть не только свобода, полученная отъ добра, но и свобода въ принятіи и осуществленіи добра. Грѣховному природному человѣку всегда было трудно вмѣстить иебесную истину о свободѣ. И христіанскій міръ вѣчно соблазнялся о свободѣ и срывалялся на путь принудительного осуществленія добра. Но въ христіанствѣ открывается истина о свободѣ совсѣмъ иная, чѣмъ та, которая раскрывается Фихте и Гегелю, а затѣмъ и И. Ильину. Въ чёмъ же религіозно-метафизические корни отрицанія свободы человѣческаго духа у И. Ильина?

Религіозно-метафизические корни всѣхъ заблужденій И. Ильина скрыты въ его монизмѣ или, если перевести на языкъ ересей первыхъ вѣковъ христіанства, въ

*). На признаніи свободы зла построена вся философія права и нравственности философія Б. Чичерина, котораго, повидимому, очень почитаетъ И. Ильинъ.

его моноеизитствъ и моноеелитствъ. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляютъ въ своей философіи модернизированную форму моноеизитской ереси. Моноеизитствомъ я называю тутъ не только христологическую ересь въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. учение, отрицающее дѣя природы въ Христствѣ, но и всякую тенденцію къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы въ ея отличіи отъ природы Божественной, къ отрицанію свободы человѣка не только въ отношеніи къ миру и другимъ людямъ, но и въ отношеніи къ Богу. Моноеизитство есть непониманіе и отрицаніе тайны *богочеловѣчества*, центральной тайны христіанства, тайны соединенія двухъ природъ въ одной личности при сохраненіи самостоятельности двухъ природъ. Германскій идеализмъ въ наиболѣе характерныхъ своихъ выраженіяхъ не принимаетъ тайны богочеловѣчества, тайны двухъ природъ, онъ склоняется къ монизму, къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы. Этотъ идеализмъ считаетъ человѣческую природу и человѣческую свободу лишь проявленіемъ божественной природы и божественной свободы. Все построеніе И. Ильина есть моноеизитское отрицаніе человѣка. Нѣть ии единаго звука у И. Ильина, который обнаруживалъ бы, что ему въдома тайна богочеловѣчества и что изъ нея выводить онъ свою мораль, свои жизненные сіянки. Паѳосъ И. Ильина есть паѳосъ отвлеченнаго добра, отвлеченной идеи, отвлеченнаго духа, въ которыхъ окончательно исчезаетъ конкретная человѣческая душа, живое человѣческое лицо. Но христіанство не есть идеализмъ, христіанство есть реализмъ. Христіанство вѣрить въ метафизическую реальность существъ, конкретныхъ личностей. Христіанство метафизически насквозь персоналистично. Антихристіанство И. Ильина прежде всего въ томъ, что онъ вѣрить исключительно въ отвлеченное добро и отвлеченный духъ. Никакого отвлеченнаго добра христіанство не знаетъ и никогда ему человѣка не подчиняетъ. Въ основаніи христіанской религіи стоитъ существо, а не добро. Единственное добро есть самъ Христосъ, Его Личность. «Я есмь путь, истина и жизнь». Суббота для человѣка, а не человѣкъ для Субботы. Человѣкъ выше Субботы. Существо выше отвлеченнаго добра и закона. Въ этомъ — своеобразіи христіанской морали, абсолютное отличіе ея отъ морали Канта, Фихте, Л. Толстого, И. Ильина и всѣхъ моралистовъ міра. Для христіанства имѣть абсолютное значеніе человѣческая душа, человѣческая личность, ея неповторимая индивидуальная судьба, а не только отвлеченнное добро въ человѣкѣ, не только абсолютный духъ въ человѣкѣ. Для И. Ильина самъ человѣкъ не имѣть никакого значенія, имѣть значеніе лишь совершенство въ человѣкѣ, лишь добро въ немъ. Это метафизическое отрицаніе человѣка порождаетъ у И. Ильина совершенство не христіанское учение о любви. Любовь для него не есть любовь къ конкретному существу, къ живому человѣку, къ личности съ неповторимымъ именемъ, а любовь къ добру, къ совершенству, къ отвлеченому духовному началу въ человѣкѣ. Поэтому ему очень легко признать проявленіемъ любви какое угодно истиязаніе живого конкретнаго человѣка, поэтому

во имя осуществлениі добра сиъ признаетъ допустимыи средства, совершающія насилие надъ человѣкомъ и истребляющія его. Той же морали держались у нась революціонеры, которые никогда ие могли любить «ближняго» и готовы были истребить его во имя соціализма, блага человѣчества, справедливости и пр. Въ сущности И. Ильинъ хотѣлъ бы, чтобы человѣкъ пересталъ существовать и осталось одно чистое совершенство и добро, одинъ абсолютный духъ. И. Ильинъ не любить человѣка и отрицаєтъ любовь къ человѣку. Подъ любовью къ человѣку онъ понимаетъ принудительное осуществление въ человѣкѣ совершенства и добра. Не знаю, любить ли онъ и Бога, боюсь, что онъ любить ие Бога, который есть Существо, Личность, а любить лишь отвлеченнное совершенство, добро, оталеченный духъ. Все построение И. Ильина обнаруживаетъ неспособность любить личность. Но любовь всегда есть утвержденіе лика любимаго, утвержденіе его въ Богѣ и въ вѣчности, утвержденіе его несмотря на нечистоту, грѣховность, замутненность этого лика. *Нужно любить не только Бога въ человѣкѣ, но и человѣка въ Богѣ.* Всеобъемлющая любовь должна была бы увидать въ Богѣ и ликъ самаго послѣдняго изъ людей, самаго падшаго, самаго грѣшнаго. Это и есть христіанская любовь, къ которой мы такъ мало способны. Полюбите насть черненѣкими, а бѣленѣкими всякій полюбить. Легче всего любить отвлеченнное совершенство и добро. Это ничего не стоить, ие требуетъ никакого подвига. Любовь къ ближнему, къ которой призывалъ Христосъ, не есть любовь къ отвлеченному совершенству и добру, но къ единичному человѣку съ индивидуально неповторимымъ именемъ. И. Ильинъ не хочетъ любить «ближняго», онъ любить самаго «далніяго», любить абсолютное добро, носителемъ котораго почитаетъ себя. Онъ исповѣдуєтъ законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ея хочетъ истязать людей. Отрицаніе человѣка, нелюбовь къ человѣку есть его великий грѣхъ, измѣна христіанству, религіи Богочеловѣчества. Онъ ие обнаруживаетъ пониманія благодати въ христіанствѣ, онъ весь въ законѣ. Онъ не понимаетъ различія между зломъ и грѣхомъ, не знаетъ, что зло есть послѣдствіе грѣха. Поэтому онъ повсюду видить злодѣевъ, въ то время какъ христіанинъ прежде всего долженъ повсюду видѣть грѣшниковъ и прежде всего въ себѣ самомъ. Христіанство не знаетъ статическихъ типовъ злодѣевъ и добродѣтельныхъ. Разбойникъ на крестѣ мгновенно обратился ко Христу. Добродѣтельный же можетъ низко пасть. Самый замѣчательный изъ русскій старцевъ, съ которымъ я много бѣсѣдовалъ за нѣсколько дней до моего принудительного выѣзда изъ Россіи, говорилъ мнѣ, что онъ придаетъ главное, центральное значенію для спасенія Россіи покаянію коммунистовъ и красноармейцевъ, обращенію ихъ ко Христу. И многие изъ нихъ приходили къ нему и каялись въ своихъ грѣхахъ, по цѣлымъ ночамъ простоявали, ожидая своей очереди. Вотъ это для И. Ильина должно быть совершенно чуждо. Религіозная побѣда надъ зломъ является для него не покаяніемъ и обращеніемъ грѣшника, а принужденіемъ его къ добрю и казнью его. Церковь безконечно дорожитъ индивидуальной человѣческой

ской душой и ея вѣчной судьбой. Ильинъ же отрицаетъ бытійственность человѣка, человѣкъ для него есть орудіе добра, вѣчно для него добро, а не человѣкъ. Онъ не преодолѣлъ нормативизма нѣмецкой идеалистической философіи. Онъ дорожить не человѣкомъ, а государственной, правовой, моральной нормой. Это и значить, что онъ не вмѣстить тайны богочеловѣчества, ибо она иевмѣстима для рационалистического сознанія. И напрасно И. Ильинъ прикрываетъ свое фихтеанство-гегеліанство ссылками на тексты священаго писанія и отцовъ церкви. Ссылки на тексты священаго писанія ничего еще не доказываютъ, ихъ любилъ дѣлать даже г. Стекловъ въ передовицахъ «Извѣстій».

Безблагодатное законничество И. Ильина сказывается въ томъ, что онъ не столько хочетъ творить добро, сколько истреблять зло. По этому узнается законникъ. Книга его — самая безблагодатная изъ книгъ, въ ней нѣть ни одного благодатнаго Божьяго луча. Тонкія различія, которыя онъ устанавливаетъ между насилиемъ и понужденіемъ, есть казуистика и софистика законника. Отвратительнѣе всего въ книгѣ И. Ильина его патетической гимнъ смертной казни. Оправданіе меча не есть еще оправданіе смертной казни. И. Ильинъ не брезгаетъ даже тѣмъ, чтобы ссылаться на Евангеліе въ оправданіе смертной казни. «Христосъ предвидѣлъ и указалъ такія злодѣйства («снѣженіе малыхъ»), которыя по Его сужденію дѣлаютъ смертную казнь лучшимъ исходомъ для злодѣя» (стр. 132). Тутъ И. Ильинъ ссылается на слѣдующее мѣсто изъ Евангелія: «Кто соблазнитъ одного изъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Меня, тому лучше было бы, если бы повѣсили ему мельничій жерновъ на шею и потопили его въ глубинѣ морской» (Матеей, гл. 18;6) Евангеліе говорить сильнымъ, образно-символическимъ языкомъ. Слишкомъ ясно, что Иисусъ Христосъ говорить тутъ: соблазненіе малыхъ сихъ есть такой великий грѣхъ, что для такого человѣка лучше было бы не родиться, лучше было бы ему умереть до совершенія этого грѣха. Тутъ образно опредѣляется размѣръ грѣха. Только больное воображеніе можетъ увидѣть въ этомъ мѣтсѣ призывъ къ смертной казни. Христосъ самъ былъ казненъ смертью тѣми, для которыхъ «очевидна» была соблазнительность его проповѣди, но Онъ не призывалъ казнить. Чудовищно предположить, что Сынъ Божій, Спаситель и Искупитель міра, занимался вопросами уголовной юстиціи и вырабатывалъ систему наказаній. Это и есть неспособность разграниチть Царство Божіе и царство кесаря, которая повсюду чувствуется у И. Ильика. И. Ильину мало, чтобы смертная казнь совершилась, ему непремѣнно нужно, чтобы она была признана актомъ любви. Вотъ центральное мѣсто его книги: «*Отрицающая любовь* постепенно какъ бы преобразуется въ *отрицательную любовь* и наконѣцъ свое завершеніе въ земномъ устранинѣ отрицаемаго злодѣя... Духовная любовь проходить черезъ цѣлый рядъ классическихъ состояній, духовно необходимыхъ, предметно обоснованныхъ и религіозно вѣрныхъ. Эти состоянія выражаютъ собою постепенное отъединеніе и удаленіе того, кто любить, отъ того, кто утрачиваетъ право на полноту любви; они начиная-

ются съ возможно полисъ любви къ человѣку и кончаются молитвою за казненаго злодѣя. Таково въ постепеніи наростиающей послѣдовательности: иеодобрение, несочувствіе, огорченіе, выговоръ, осужденіе, отказъ въ содѣйствіи, протестъ, обличеніе, требованіе, настойчивость, психическое понужденіе, причиненіе психическихъ страданій, строгость, суворость, негодованіе, гнѣвъ, разрывъ въ общемъ, бойкотъ, физическое понужденіе, отвращеніе, иеуваженіе, невозможность войти въ положеніе, пресѣченіе, безжалостность, казнь» (стр. 139 — 40). Мнѣ рѣдко приходилось читать строки болѣе отвратительныя. Паласть, совершающій казнь, находится въ лучшемъ духовномъ и моральномъ состояніи, чѣмъ философъ, упомянутый описаниемъ этихъ «классическихъ состояній» любви, ведущихъ къ казни. И. Ильинъ измѣняетъ лучшимъ традиціямъ не только русской національно-религіозной мысли, но и русской государственности. Отъ А. С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшіе иаши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство. Этимъ мы могли гордиться передъ народами Запада, которые по иистинкту и по принципу болѣе склонны къ смертной казни. Въ своемъ посланіи къ Сербамъ Хомяковъ писалъ: «ие казните преступника смертью. Онь уже не можетъ защищаться, а мужественному народу стыдно убивать беззащитнаго, христіанину же грѣшно лишать человѣка возможности покаяться. Издавна у насть на землѣ Русской смертная казнь была отмѣнена, и теперь она иамъ всѣмъ противна и въ общемъ ходѣ уголовнаго суда не допускается. Такое милосердіе есть слава Православиаго племени Славянскаго. Отъ Татаръ до ученикъ Нѣмцевъ появилась у насть жестокость въ наказаніяхъ, но скоро исчезнула и послѣднія слѣды ея». («Соч: Хомякова», т. 1, стр. 402). Признавали смертную казнь въ формѣ террора имѣнио неизвестные И. Ильину русскіе революціонеры, для которыхъ она была способомъ истребленія зла и исажденія добра. Смертная казнь стала основой русской юстиціи послѣ воцаренія коммунистовъ. Неизбѣжность убийства на войнѣ, которой никто не отрицаѣтъ, не есть смертная казнь.

И кто можетъ взять на себя рѣшимость казнить отъ лица абсолютнаго добра и дука? Судъ Божій иеизвѣстенъ людямъ, и судъ этотъ можетъ оказаться очеиь непохожимъ на иашъ. И. Ильинъ думаетъ, что онъ можетъ вмѣсто меня и вмѣсто всякаго другого человѣка совершить автономный для него актъ утвержденія добра силой и истребленія зла силой. Вотъ какъ описываетъ И. Ильинъ свое высокое самосознаніе, представляющее ему автономію и отрицающее ее у другихъ: «Когда иравственіо-благородная душа ищетъ въ своей любви — религіозно-вѣриаго, волевого отвѣта на буйный иалоръ извѣтъ идущаго зла, то люди робкіе, иеискренніе, безразличные, безрелигіозные, настроенные нигилистически и редяттивистически, безвольные, сантиментальны, міра непріемлющіе, зла невидящіе — могутъ только мѣшать этому исканію, путая, искажая и уводя его на ложные пути» (стр. 110). И еще сильнѣе: «Настоящее достижение человѣка иачинается тогда, когда страсть его

прилѣпляется къ божественному предмету, или иначе , когда лучъ Совершенного пронизываетъ душу человѣка до самаго дна его страстнаго чувствилища. Тогда человѣческая страсть начинаетъ изъ глубины сіять пронизавшими ее божественными лучами, и самъ человѣкъ становится частицею божественнаго огня» (стр. 123). Все несчастье въ томъ, что И. Ильинъ слишкомъ сознаетъ себя «частицею божественнаго огня». Это есть обнаружение неслыханной духовной гордыни. И. Ильинъ, конечно, отвѣтить намъ, что онъ говорить и дѣйствуетъ не отъ себя, а отъ «живого органа общей священной цѣли, органа добра, органа святыхъ; и потому совершаешь все свое служеніе отъ ея лица и отъ ея имени» (стр. 154). Но духовная гордыня и заключается въ этомъ сознаніи, что ты дѣйствуешь отъ лица самого абсолютнаго добра Смиреннѣй было бы, если бы И. Ильинъ дѣйствовалъ отъ своего человѣческаго лица. Гдѣ же органъ абсолютнаго добра, если не въ Церкви? Но Церковь не занимается карательными экспедиціями и не практикуетъ смертной казни, не обладая даже для этого соответствующими орудіями. Для И. Ильина очевидно органомъ добра является государственная власть. Но иныѣ отъ принужденъ конструировать государственную власть на основаніи собственной автономіи за отсутствіемъ какой-либо русской государственной власти кромѣ совѣтской. Ссылки на инквизицію для положительныхъ или для отрицательныхъ цѣлей стали банальны. Но слѣдуетъ все-таки помнить, что инквизиція была продуктомъ варварской юстиціи своего времени, раздѣляла приемы своей жестокой эпохи, вѣру въ пытку и пр. И въ инквизиціи виновна не католическая церковь въ ея существѣ, а человѣчество того времени, ошибки его нравственнаго сознанія, его нравы, его обшій уровень. И. Ильинъ хочетъ восстановить инквизиціонную юстицію въ очень поздній часъ исторіи, часъ кровавый въ своей непосредственной борьбѣ, но не приемлющий уже прежніхъ формъ морально-правового сознанія. Казнь въ нашу эпоху можетъ быть лишь непосредственнымъ проявлениемъ борьбы стихійныхъ силъ, а не формой юстиціи. Это есть вопросъ печальнаго факта, а не права и оправданія.

И Ильинъ — не русскій мыслитель, чуждый лучшимъ традиціямъ нашей національной мысли, чужой человѣкъ, иностранецъ, нѣмецъ. Фихте духовно и непереводимъ на русскій языкъ. И. Ильинъ — націоналістъ въ нормативномъ смыслѣ, но онъ не націоналенъ въ онтологическомъ смыслѣ слова. Национализмъ его вполнѣ интернаціоналистический. Книга И. Ильина свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ принадлежитъ отмирающей эпохѣ «новой исторіи» съ ея политицизмомъ, съ ея культомъ государства, съ ея націонализмомъ, съ ея ствленной философіей и отвленной моралью, съ ея оторванностью отъ живого Бога. Онъ не имѣть будущаго, онъ живеть въ абстрактной, вѣжизненной мысли и абстрактномъ, вѣжизненномъ морализмѣ. Онъ не способенъ къ отрѣшенности, не можетъ мыслить спокойно, легко теряетъ равновѣсіе. И. Ильинъ обреченъ быть философомъ и моралистомъ тѣхъ слоевъ русскаго общества, которые отодвинуты въ прошлое и принуждены злобст-

вовать, если въ нихъ не совершится духовнаго переворота и возрожденія, къ исто-
рому призваны всѣ люди безъ исключенія. Въ книгѣ И. Ильина не чувствуется
рыцарскаго духа, мечъ его не есть мечъ крестоносца. Кресть ему нуженъ лишь для
опровданія меча. И. Ильинъ самъ соблазняетъ «малыхъ сихъ», онъ можетъ отвра-
тить отъ христіанства тѣхъ, которые готовы былы и къ нему прійти. И если бы я скло-
ненъ былъ толковать евангельскіе тексты такъ, какъ толкуетъ самъ И. Ильинъ, то
въ принципѣ жизнь его была бы подвергнута опасности. Вопросъ совсѣмъ не въ
томъ, оправданъ ли мечъ и дѣйствіе силой, а въ томъ, что есть добро и что зло въ эпо-
ху мирового кризиса, эпоху конца стараго міра «новой исторіи» и рожденія новыхъ
мировъ. Споръ съ И. Ильинымъ совсѣмъ не формальный — это есть споръ о самомъ
содержаніи добра, объ осуществлениіи въ жизни Христовой правды Любовь къ че-
ловѣку, милосердіе и есть само добро, невѣдомое отвлеченному идеализму И. Ильи-
на. Человѣкъ есть Божья идея, Божій замыселъ, и отрицаніе человѣка есть бого-
противленіе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОБЪ УМНОЙ ИЛИ ВНУТРЕННЕЙ МОЛИТВѢ.

(изъ отцовъ Церкви).

СВ. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКІЙ: «Выну хвала Его во устѣкъ моихъ». Думается, невозможно то, что говорить пророхъ. Какимъ образомъ хваленіе Божіе можетъ быть всегда во устахъ человѣческихъ? Когда человѣкъ ведеть обычную житейскую бесѣду, онъ не имѣть во устахъ хвалу Божію; когда спить, молчить, конечно; когда єсть и пить, какъ уста его совершаютъ хвалу? На это отвѣчаемъ, что есть умныя уста внутреннѣйшаго человѣка, посредствомъ которыхъ человѣкъ, питаясь, становится причастникомъ жизненнаго Слова Божія, которое есть хлѣбъ, сущій съ небесъ. Объ этихъ устахъ говорить пророкъ: Уста моя отверзохъ и привлекохъ Духъ; эти уста и Господь призываетъ насъ имѣть отверзтыми ко пріятію пищи истинной: разшири, говорить Охъ, уста твоя, и исполню я. Можетъ однажды начертанная и запечатлѣнная въ разумѣ души мысль о Богѣ именоваться хвалою, отъ Бога всегда пребывающею въ душѣ; можетъ, и по Апостольскому Слову, старательный все творить во Славу Божію. Ибо всякое дѣланіе, и всякое слово, и всякое дѣйствіе умное имѣть силу хваленія. Праведникъ — єсть ли онъ, или пить, или иное что дѣлаетъ, все во славу Божію дѣлаетъ; у него даже и спящаго «сердце бдить».

СВ. ГРИГОРІЙ БОГОСЛОВЪ: Всегда дѣлай умъ храмомъ Богу, чтобы имѣть внутри своего сердца и невещественное пребываніе Царю.

СВ. ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ: Болѣзнуешь ли душою? Не можешь и не волить, ибо вѣсма болѣзнующему свойственно такъ молиться и такъ просить, какъ я сказаъ. Ибо и Моисей, болѣзнуя, такъ молился и болѣзнь его была услышана, почему и сказалъ ему Богъ: Что волієши ко мнѣ? (Исх. 14-15) И Анна, опять же хотя и голоса ея не было слышно, всего достигла, чего хотѣла: такъ какъ сердце ея воліяло. И Авель, не молча ли и даже не по кончинѣ ли своей молится? И кровь его издавала

глазъ, свѣтлѣйшій трубы. Стени такъ же, какъ Св. Моисей, ие возбраюю. Разпери, какъ повелѣлъ пророкъ, сердце твое, а ие ризы; изъ глубины призови Бога. Изъ глубины, сказалъ онъ, возвахъ къ Тебѣ, Господи. Отъ изу, отъ сердца возвыси голосъ; спѣтай таинствомъ твою молитву. Ты не людямъ молишъся, но Богу, вездѣ сущему и слышащему прежде, иежели ты скажешь, и знающему прежде, нежели ты подумаешь: если такъ молишъся, великую получишь награду. Ибо отецъ твой, сказано, видя въ тайнѣ, возвѣсть тебѣ явно. Онъ, будучи иевидимъ, хочетъ, чтобы и молитва твоя была такова же.

ПРЕП. МАКАРІЙ ВЕЛИКІЙ: Христіанинъ долженъ всегда имѣть память о Богѣ, ибо написао: Возлюби Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, чтобы онъ не только тогда, когда входить въ молитвенный домъ, любилъ Господа, но и тогда, когда ходить, бесѣдуя, ъѣсть, и пить, имѣть память о Богѣ и любовь и желаніе, ибо сказано: илѣ же есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше.

ПРЕП. СИМЕОНЪ НОВЫЙ БОГОСЛОВЪ: Святые отцы наши, слыша Слово Господа, яко отъ сердца исходить помышленія злая, убийства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы, и та суть сквернища человѣка (Мо. 15:19), учившаго очищать внутренес склянцы, да и вѣшишее ея будетъ чисто (Ме. 23:26), оставивши мысль о всякомъ иномъ дѣланіи, подвизались въ этомъ храненіи сердца, несомнѣнно зная, что при храненіи сердца они и всякое иное дѣланіе безъ труда соблюдутъ, безъ него же никакая добродѣтель удержаться не можетъ.

СВ. МАРКЪ ЕФЕССКІЙ: Подобало бы, по повелѣвающей заповѣди непрестанно молитися и духомъ и истиною поклоненіе Богу возносить; но расположение къ житейскимъ помысламъ и тяжесть попечений о тѣлѣ стводятъ и отстраиваютъ многихъ отъ Царства Божія, виутрн нась сущаго, какъ возвѣщаетъ Слово Господне, и препятствуетъ пребывать у умнаго жертвеника, принося отъ себя Богу духовныя и словесныя жертвы по Божественному Апостолу, сказавшему, что мы храмъ Бога, живущаго въ нась и что Духъ Его Божественный живеть въ нась. И нѣть ничего удивительнаго, если это обычно бываетъ съ многими, живущими по плоти, когда мы видимъ и нѣкоторыхъ отрекшихся отъ всего мірскаго, мыслению обуреваемыхъ дѣйствіями страстей, подвергающихся вслѣдствіе этого великому смущенію, омрачающему разумную часть душн, и потому ие могущихъ достигнуть, при всемъ желаніи ихъ, истинной молитвы. Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Иисусѣ и происходящее отъ иея неизрѣченное просвѣщеніе.

СВ. ГРИГОРІЙ ПАЛАМА (Изъ Слова на Введеніе во храмъ Пресвятыя Владычицы иаше Богородицы и Приснодѣвы Маріи): Пресвятая Дѣва Богородица, пребывая во Святая Святыхъ и уразумѣвшая изъ Свящ. Писанія о погибающемъ ради преслущанія своего родѣ человѣческомъ, исполнившись къ нему крайняго мило-

сердія, воспріяла умию молитву къ Богу о спорѣйшемъ помилованіи и спасеніи рода человѣческаго. Не усматривая изъ всего существующаго ничего лучше этой молитвы подходящаго для человѣка, устремляясь къ моленію нрѣпно со всѣмъ стараніемъ, новотворить большее и совершенѣйшее и изобрѣтать, и исполнять, и преподаетъ послѣдующимъ дѣяніе, канъ высочайшее восхожденіе къ видѣнію. Но собравшись уже всѣ въ себя и очистивши умъ, услышьте величіе таинства: ибо я хочу сказать слово, лолезное для всего христоименитаго собранія, особенно же относящееся къ отренишимъ отъ міра. Отречеія же ради внушившій уже ное что отъ оныхъ будущихъ благъ, ставшій уже въ сонмѣ ангеловъ и стяжавшій жительство на небесахъ, пусть пожелаетъ подражать по силѣ своей Первой и Единой съ младенчества отрекшійся отъ міра во имя мира Присиодѣственной Невѣстѣ... И такъ, ищущи сказаннаго, Дѣва обрѣтаетъ священное безмолвіе, канъ самое необходимое молитвенникамъ для собесѣданія, наковыемъ бываетъ молитва: безмолвіе ума, удаленіе отъ міра, забвеніе земныхъ, проникновеніе горныхъ разумѣній на измѣненіе нъ лучшему: это дѣяніе, канъ поистинѣ восхожденіе къ видѣнію Сущаго поистинѣ, или, гораздо лравильнѣе сказать, нъ Еговидѣнію, есть канъ бы краткое уназаніе душѣ, стяжавшей его поистинѣ. Всякая иная добродѣтель есть какъ бы врачеваніе въ примѣненіе къ душевнымъ недугамъ, и отъ малодушія укоренившимся лукавымъ страстью. Боговидѣніе же есть плодъ здравствующей души, какъ нѣкоторое нонечное совершенство, а вмѣстѣ и образъ Богодѣяній. Поэтому человѣкъ боготворится не отъ словесъ, ие отъ видимыхъ дѣйствій предсмотрительной умѣренности, ибо все это и земно, и низменно, и человѣческо; но отъ пребыванія въ безмолвіи, потому что вслѣдствіе этого мы отрѣшаемся и освобождаемся отъ земного и восходимъ нъ Богу. И пребывая на высотѣ безмолвнаго житія, ночью и днемъ терпѣливо подвизаясь въ молитвахъ и моленіяхъ, мы приближаемся нѣкимъ образомъ и приступаемъ нъ оному Неприступному и Блаженному Естеству. И такимъ образомъ, т. е. терпѣливо творящимъ имъ молитву, растворившуюся неизъяснимо Сущему выше ума и чувства Свѣту, они видѣть въ сеѣ, канъ въ зеркалѣ, Бога, очистивши сердце священными безмолвіемъ. Оно есть спорое и сокращенное руноводство, накъ успѣшнѣйшее и съ Богомъ соединяющее, особенно для держащихся его во всемъ вполнѣ. Вотъ почему и Пречистая, отрекшись, танъ сказать, отъ самаго житейскаго пребыванія и молвы, удалилась отъ людей, и уклонившись виновнаго жительства, предпочла жизнь всѣмъ невидимую и необщительную, пребывая въ невидимыхъ. Згѣсь, отрѣшившись отъ всѣхъ вещественій узъ, отказалась отъ всякаго общенія и любви но всему и превзойдя снисхожденіе нъ собственному своему тѣлу, она собрала умъ нъ одному съ Нимъ соображенію и лребыванію и вниманію и нъ непрестанной Божественной молитвѣ. И черезъ нее сама въ себѣ бывши и устроившись превыше многообразнаго мятежа и ломышленій и просто — всякаго вида и вещи, ока открыла новый и неизрѣченный путь ка небо, который есть, скажу такъ, мысленіе молчаніе. Прилежа

ему и внимая умомъ, Она перелетаетъ всѣ созданія и твари; лучше, нежели Моисей зритъ Славу Божію, созерцаешь Божественную благодать, ни въ какой мѣрѣ не подлежащую силѣ чувства, а также душъ и умовъ нескверныхъ благорадостное и священное видѣніе, ставши причастницей Котораго, Она, по Божественнымъ пѣснопѣвцамъ, является свѣтлымъ облакомъ живой поистинѣ воды, зарю мысленного дня и огнеобразною колесницею Слова.

ФИЛОСОФІЯ ДІЙСТВІЯ*)

(Моріс Блондель і аббат Лабертон'єръ).

«Я очень мало знакомъ съ философией лицъ, о которыхъ Вы упоминаете, писатель недавно Полъ Блюзель, отвѣчая на письмо Жака Ривиера, который спрашивалъ его о релігіозно-философской движениі, пред-
ставляемъ М. Блюзелемъ, аббатомъ Лабертон'єромъ и Леруа, и я не имѣю съ
нимъ ни интереса, ни любопытства. Знаю
только, что изнанки двухъ изъ нихъ были
осуждены Святышими Престоломъ. Есть
люди, которые стыдятся нашей бѣдной,
старой матери Церкви. Они хотѣли бы
пародіицъ ее по послѣдней модѣ въ прямой
корсетъ и шапочку юноши. Это скорѣе
смѣшно, чѣмъ опасно**). Нельзі быть болѣе
неправедливымъ и, такъ какъ миѣ
было предложено познакомитъ съ теченіемъ,
релігіозной философией, которому я лично
могимъ обвязать, то я начну съ протеста
противъ столь поверхностиаго его истолкованія. Конечно, во многихъ отношеніяхъ
датоцъ движениіе — «философія дійствія»,
методъ имманенціи» (паззанія, подъ которыми
оно наиболѣе извѣстно), есть функція
спекулятивнаго усилія современной
философи. Это особенно поражаѣтъ у
Леруа, открыто провозглашавшаго себѣ
пантутитивистомъ-бергсоніанцемъ и въ экзо-

гезѣ Луази. Но необходимо замѣтить, что
иніціатива Леруа является въ этомъ отно-
шении чисто личной. Что же насасы М.
Блонделя и аббата Лабертон'єра**), то
имъ не нужно было ждать церковнаго
осужденія, ударившаго по модернізму,
чтобы предостеречи и указать на опасность
системъ «мобицизма» и «историзма». Оба
они всегда утверждали, что ихъ доцтрина
не только отъ этихъ системъ независима,
но и есть лучшій способъ ихъ опроверже-

**) Необходимо прочитать: M. Blondel, L'action, Alcan, ed. 1893. «Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière d'apologétique». Annales de philosophie chretienne, Janvier à Juillet 1896. Histoire et dogme. Quinzaine des 16 Janvier, 1 et 16 Janvier 1904. Le point de départ de la recherche philosophique. Annales de philosophie chretienne, de Janvier et Juin 1906. Le procès de l'intelligence. Blond et Gay, ed. 1921. Leon Ollé Laprun, Blond et Gay, ed. 1923.

Le problème de la mystique. Cahiers de la nouvelle journée.

Père Laberthonnière. Essais de philosophie religieuse Lethilleux, ed. 1923. Réalisme chrétien et Idealisme grec. Lethilleux, ed. 1904. Annales de philosophie chretienne. Dogme et théologie. Annales, Septemb. et Oct. 1907. Fevrier et Oct. 1908. Décembre 1909, Positivisme et catholicisme, Blond et Gay, ed. 1911.

*) Статья эта специально написана П. Аршанбо для журнала «Путь».

**) Jacques Rivière et Paul Claudel. Correspondance 1907-1914. Dans le «Roseau d'or» № 6. Lettre du 24 oct. 1907, 111 p..

нія. Однако, въ осталыють, будучи хорошо знакомы съ работами новѣйшей философіи и духовными заяросами, которые ишутъ въ нихъ удовлетворенія, они избѣгали не только пренебрегать ю, но не останавливались и передъ тѣмъ, чтобы ю вдохновляться, хотя бы для того, чтобы ее превзойти. Этого я не стану отрицать. Но утилизировать, не значитъ сдаваться. Въ этомъ начинаніи (имѣя ввиду традиціонное ученіе), ни одна изъ существенныхъ и незыблемыхъ сторонъ христіанской истины не была ими ни искажена ни забыта. Даже самые требовательные цензоры должны будутъ этимъ удовлетворяться. Подойдемъ, однако, поближе къ существу вопроса.

Нѣть никакой необходимости прибегать къ цитатамъ и доказательствамъ, чтобы обнаружить, насколько философія дѣйствій отличается отъ направлений рационалистическихъ, съ которыми ее часто смѣняли (смѣненіе это происходитъ все рѣже и рѣже, но дѣлается еще болѣе непростильнымъ). Противъ фидеизма и прагматизма она выдвигаетъ устойчивость и ялодотворность человѣческой спекуляціи. Изъ четырехъ формъ познанія, различаемыхъ и посыпѣдовательно оспѣваемыхъ М. Блонденемъ: чувственной, понятійной, реалийной и мистической, пѣть имъ одной, которая, иль коишъ концовъ, не оправдала бы свою цѣнность и, выѣтъ въ тѣмъ, не нашла бы своихъ границъ въ случаѣ превѣременныхъ притязаній на онтологію. Въ «*Procès de l'Intelligence*» имѣю М. Блонделя рѣшительно подчеркиваетъ, что направление его не только не устраинѣть дискурсивное познаніе, а наоборотъ дѣлаетъ его въ свое время и на своемъ мѣстѣ орудіемъ истины и жизни.

Идеалистическому еубъективизму онъ противополагаетъ если не форму, то сущность традиціонного опредѣленія истины. Истинное утвержденіе не есть только то, которое удовлетворяетъ наши желанія или хотя бы соглашается, въ кантіанскомъ смыслѣ, съ существенными у словіями нашего представленія. Истинное утвержденіе это то, которое приобщаетъ насъ къ Бытию, дѣлаетъ его обладателемъ, даетъ жить имъ и въ немъ. Эгоистическому индивидуализму онъ говорить, что единство, традиція, авторитетъ столь же необходимы для жизни духовной какъ и для жизни материальной человѣка. Мы не рождаемся свободными, но у насъ есть возможность сдѣлаться

свободными. Человѣкъ не есть чистый разумъ. Онъ достигаетъ знаній лишь че-резъ вѣру. Мы освобождаемся и просвѣщаемся лишь съ помощью организованного и іерархически построеннаго общества, съ помощью Церкви.

Имманентистскому натурализму онъ говорить о томъ, что сверхприродная жизнь не является простымъ расцвѣтомъ нашихъ способностей или завоеваніемъ нашей воли, что она предполагаетъ дары, благодати, безъ которыхъ самая благородная усилія наши будутъ напрасны. Человѣкъ ищетъ и содѣржитъ въ себѣ иль что болѣе, чѣмъ онъ самъ и лишь поэтому только онъ себѣ и почитаетъ и осуществляетъ. Примѣненіе «метода имманентіи» ведеть къ утвержденію трансцендентной реальности.

Во всѣхъ этихъ пунктахъ мысли Мориса Блонделя и аббата Лабертонара находятся въ полномъ согласіи не только съ официальными теологическими ученіемъ, но и съ речеюis philosophia, которую онъ съ такой силой приспособилъ къ своему догматическому синтезу. Отчего же пренескодить это слишкомъ очевидное недоразумѣніе? Гдѣ начинается и куда ведетъ раздоръ, безъ которого совершение непонятно сопротивленіе, бѣзъ сомнѣнія вполнѣ искреннее и часто глубоко продуманное? Что дѣлаетъ инициативу Блонделя и орити-нальной и глубокой и обоснованной?

Я надѣюсь это станетъ вполнѣ понятнымъ, если мы подумаемъ съ одной стороны о важномъ значеніи, которое эзилизмъ (главнымъ образомъ иль аристотелевской формѣ своей) игралъ въ развитіи христіанской мысли, и съ другой стороны, о тѣхъ вѣнчихъ теоретическихъ и моральныхъ недостаткахъ, которыми онъ страдаетъ съ христіанской точки зренія.

Для Грековъ, этихъ настоящихъ учите-лій философіи Запада, реальность состоять въ глубинѣ своей изъ идей, «формъ» или сущностей, связанныхъ между собой ин-теллектуальными единицами. Созерцать эти сущности, размышлять о нихъ взаимоотношеніяхъ, въ этомъ и заключается вся наука, наука обѣ универсальномъ какъ они говорятъ, гдѣ все частное и случайное, лишь съ трудомъ находятъ себѣ мѣсто. Это даетъ счастье. Нѣть большей радости, тѣмъ радость умозрѣній и иль, снажить вами стопки, не можетъ отнять у насъ эту радость. Наконецъ, это даже сама добродѣтель, къ тому же тождественная съ счастьемъ. Все оцѣнивается и признается

лишь по своей разумности. Мудрец, один лишь мудрец имѣть все права и потому достаточно быть просвѣщенным, чтобы дѣлать добро. Нельзя быть злымъ добровольно. Греческая философія есть интеллектуализмъ въ самомъ подлинномъ смыслѣ этого слова.

Вотъ почему, какимъ бы парадоксомъ это не назалось, наши авторы обычно называютъ такое направление мысли словомъ экстремизмъ, обозначая этимъ отсутствіе чувства свободы и человѣческой личности. Систему формы и сущностей во всмъ великоглѣпіи своей очевидности, при этомъ совершенномъ безразличіи къ нашему дѣланію — вотъ что находимъ мы въ этой концепціи по отношенію къ намъ. Но всякое утвержденіе формы предполагаетъ трансцендентное принужденіе, налагаемое на матерію безъ возможнаго еї сопротивленія. Всякое утвержденіе очевидности предполагаетъ принудительное принятие, принудительную любовь и этимъ замораживаетъ ихъ. Предъ лицомъ божества столъ равнодушныхъ трудно человѣку сохранить особое чувство своей выдѣвищности, своей судьбы, своей неизмѣнной автономіи. Въ этомъ изумительномъ Космосѣ, созданномъ не для него, гдѣ онъ является такимъ же элементомъ, такой же частью машины, какъ и всѣ другіе, величайшей побѣдой его можетъ быть лишь минутное созерцаніе порядка и гармоніи вселеній. Но созерцаніе это не «енасасеть» и достигшій его все же не изѣгаетъ своей судьбы и смерти. Въ Градѣ, отображающемъ этотъ Космосъ, свобода предоставляетъ лишь немногимъ, но свобода эта не даетъ права совѣсти возставать противъ несправедливаго закона. Инициатива Сократа пытается исключениемъ и мы знаемъ какой цѣнѣ она имѣла купленіа. То же видимъ мы и во всей античности изъ чистоты еї видѣ. Не Градъ для гражданинъ, а гражданине для Града.

Даже сама истина является здесь насилиющей и изначально принуждающей. Не все-ли равно что она пробуждастъ, какъ воздействуетъ? Она не только не нуждается въ нашей любви и въ нашемъ признаніи, но еї не нужно даже этой любви и этого признанія, чтобы владѣть нами и выявлять себѣ. Она сияетъ и этого еї достаточно.

Такого рода тезисы, которые во всей полнотѣ своей не защищались ли однозначнѣмъ, даже языческимъ, но въ отдѣльности каждый изъ нихъ глубоко проникалъ мысли вѣкоторыхъ изъ нихъ,

даже христіанъ, дѣло М. Блонделя и аббата Лабертонара нанесло, поистинѣ, рѣшительный ударъ.

Не система идей и зановъ, а лишь рядъ событий — вотъ чѣмъ является для нихъ арена нашей человѣческой жизни, а за этими событиями скрыты существо и личность, съ которыми мы имѣемъ дѣло. Богъ не есть чистая Сущность, безликая мысль, сіющающая какъ бы изъ природной необходимости, чуждая сущностями, которыми она управляетъ и движетъ, не есть чистая Мощь, для прославленія которой и создаво въ твореніе, которой мы обязаны всмъ, а еї не подобаетъ быть обязанный намъ хоть чѣмъ нибудь.

Богъ есть доброта и милосердіе. Въ Немъ движение и жизнь, въ Немъ справедливость и любовь. Онъ вызываетъ въ жизни подобныхъ Себѣ, чтобы жить въ нихъ, соединяться съ ними, ихъ собой воодушевлять и въ себѣ обожествлять, если они на Его любовь отвѣтятъ любовью. Наша судьба — это даръ предложенный намъ и мы должны утвердить его. Природа не есть уже грандіозный предметъ, давящій насть, не величие Все, гнетущее и фатальное. Она стѣллается полемъ для нашего дѣйствія, мѣстомъ нашихъ испытаний, совокупностью средствъ, предоставленныхъ въ наше распоряженіе и условій, дающихъ намъ возможность совершенствоваться. Конечно, мы страдаемъ отъ ея законовъ, но, съ другой стороны мы при этомъ же и пользуемся: она является точкой опоры для человѣческихъ усилій. Въ Градѣ, именно въ Градѣ, вступаемъ мы съ поднятой головой, свободными людьми, всѣ союзниками Христа, и тѣ которые среди насъ посвятятъ имъ учителей получили имъ это для служеній намъ. Это не награда, но это болѣе чѣмъ право. Ихъ авторитетъ есть служеніе, функции, бремя, и мысль даже самаго послѣдняго изъ смертныхъ должна предстоять передъ ними, душа и жизнь его должны быть для нихъ священными.

Само слово истина въ этой новой духовной средѣ получаетъ новый оттенокъ, звучитъ по иному. Конечно, законы ея остаются неизмѣнными, требования неизменными и, иногда, странными образомъ, даже тѣжкими.

Но и въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о насть. Тайна, которую она намъ приносить — это тайна нашего собственного существованія. Требовали, предъявляемая ею, направлена въ нашему же спасенію. Однако безполезно было бы изъ подчиняться настолько

и безъ любви. Истина рождается изъ свободы и ведеть къ свободѣ. *U ergit a s libet a b i t u o s*. Метафизика любви, метафизика свободы вѣтъ какъ, въ послѣднемъ итогѣ, представлена здѣсь христіанская философія.

Среди многихъ, вытекающихъ отсюда выводовъ необходимо отмѣтить два: центръ перспективы моральной и религіозной спекуляціи перемѣщается. Онъ, переносится изъ идеи въ дѣйствіе. Конечно, нужно осторожаться слишкомъ болыпого преувеличенія различія. Дѣйствіе, въ блондескому смыслѣ, не ограничивается однимъ лишь вѣтвимъ жестомъ, или выборомъ, или волевымъ рѣшеніемъ. Въ психо-физиологической комилкѣ, его составляющій, входитъ и превосходитъ идея, какъ принципъ единства, движенія, а иногда и исправлений. Продуманный анализъ не есть просто словесное или прагматическое искусство: оно отвѣчаетъ на настойчивую и справедливую потребность духовной жизни. Вмѣсто того, чтобы противополагать и отчуждать мысль отъ дѣйствій, оно стремится ихъ соединить и этимъ опровергнуть — фазы събѣдующія одна за другой и связанныя одинимъ и тѣмъ же духовнымъ происходящемъ, которое является одновременно и озареніемъ интеллекта и эффективной реализацией нашего бытія и бытія въ наст. Но если дѣйствіе охватываетъ идею, то оно сю не поглощается. Одновременно съ ней оно выѣщаетъ въ себѣ всю совокупность предчувствій, впечатлѣній и опыта, впечатлѣніе еще неспециф. и смутныхъ, но способныхъ въ постепенному проясненію, которую М. Блондель въ отличіе отъ позиціи «яионтическаго» предлагаетъ называть позиціей «реальныемъ», синтетическимъ и симпатическимъ, позиціемъ непосредственного присутствія и прямого соединенія, передающаго намъ отзвуки универсальной жизни. Отрывается отъ этой, питающей настѣреды, въ погонѣ за химерой чистой идеи, мысль теряетъ почву и обрекается себя на увяданіе и безплодіе. Но, если выѣстъ того чтобы соединяться на себѣ и довольствоваться собой, она сумѣть сохранить связь съ глубокой жизнью души, слинуться съ ней и овладѣть ею усилиемъ доброй воли и подлиннаго дѣланія, то наступитъ таинственное озареніе, доступное не только мистикамъ, но всѣмъ людямъ долга и вѣры: въ силу дѣйствія добра и

прямого, истина изъ полуутымы инстинктивно-самопрізвольной жизни мало по малу вступить въ свѣтлую зону разума. *Qui facit veritatem venit ad lucem*.

Слишкомъ часто (объ ошибки иногда совпадаютъ) анъ вѣры понимается какъ интеллектуальное принятие, рожденное изъ одной лишь силы констатированія неопровергнутыхъ аргументовъ или, наоборотъ, изъ рѣшенія воли, замѣняющей пробѣгъ діалектики, признаніемъ недостаточной. Настулааетъ время установить полное и конкретное понятіе вѣры: будучи цѣлостнымъ актомъ существа дѣйствующаго и думающаго, идущаго «всей своей душой» въ истина, вѣра предполагаетъ принятие предмета вѣры сердцемъ и разумомъ. Будучи встречей двухъ существъ, ищущихъ другъ друга, живымъ взаимодѣйствіемъ любви и свободы она, конечно, заключаетъ въ себѣ и волю и дѣйствіе. Но вѣль этого дѣйствія не въ томъ, чтобы «сдѣлать наст. глупыми» (абѣйт), какъ никогда выражалась Паскаль — выраженіе ис совсѣмъ удачное и требующее умѣлого истолкованія. Оно должно ломочь намъ лучшіе видѣты и понимать, чтобы довести до максимума вѣрность и ясность интеллекта черезъ цѣлостное использование его силъ. *Fides et c i a g e s i p t e l i e s t i p*. Чувство солидарности, взаимопронизованія и тринитарности всѣхъ нашихъ умственныхъ и человѣческихъ функций — вотъ что наиболѣе необходимо для лояльнаго мысленія Блонделя. И такъ какъ дѣйствіе паче глядимъ первомъ всѣхъ нашихъ способностей, то оно и является также ключемъ для всѣхъ проблемъ.

Доктрина эта преодолѣваетъ не только антимопію интеллектуализма и прагматизма, но и болѣзнистную антимопію «экстремизма» и «имманентизма».

Многіе думаютъ, что можно охранить сверхприродную жизнь благодати и вѣры, если понимать ее лишь какъ ломошь, не только даровую, но и чисто вѣтвистую, навязанную лутемъ авторитета природы, которая вовсес ее не требуетъ и можетъ и безъ нея пребывать въ порядкѣ, полнотѣ и совершенствѣ. Противъ такой чистой «трансцендентности» возстало въ либеральномъ протестантізмѣ и въ иѣноторыхъ формахъ модернизма доктрина чистой «имманентности», согласно которой религіозная жизнь, чисто субъктивная, часто

произвольная волни́ца объясняется яоры-
вомъ и игрой высокихъ настроекъ стремленийъ.
Противъ той и другой М. Блоидель и аб-
батъ Лабертоньеръ провозглашаютъ двой-
ную и однаковую необходимость какъ въ
внутренней потребности такъ и въ помощи
извѣтъ. Философски коментируя извѣстныя
слова ап. Павла «Сего то Бога, Котораго
вы не знаєте, читте, я иронизую вамъ»,
они стараются показать, что во всѣхъ
человѣческихъ яоступкахъ скрыта нея-
бѣдимая, неистребимая потребность въ
завершениі, въ чёмъ то насть иревосходя-
щемъ, чего мы однако не можемъ достичь
своими силами. Потребность въ этомъ
«единомъ» говорить о себѣ въ явливаетъ
себя, но остается неудовѣтвореній; къ
ней устремлена волей или неволей, вся
наша конкретная историческая судьба,
безъ иси она пытается рушится, но
обрѣти это «единое» она можетъ лишь съ
помощью благодати и дара.

Необходимое и для человѣка недости-
жимое — это и есть спрѣтье сверх-
природнаго. Необходимое — оно овончай-
тельно избѣгаетъ обвиненій въ нескром-
номъ вторгненіи или тиранической власти.
Оно иль насть самихъ есть иль что большее,
чѣмъ мы сами. Невозможное — оно пред-
полагаетъ помощь и позитивного откровенія
и объективнаго ученія и сохраняетъ ха-
рактеръ мертвѣцкій и разлагающей. Оно
входитъ и оглашаетъ душой линіи черезъ
отреченіе и покорность. Но этимъ отрече-
ніемъ мы заявляемъ себѧ, этой яокор-
ностию — спасаемъ и освобождаемъ себѧ.

Зачѣмъ говорить намъ такъ часто объ
автономіи и гетерономіи? Зачѣмъ ссы-
лаются то на одну, то на другую изъ этихъ
абстракцій? Да, фантически и по праву, мы
въ извѣстномъ смыслѣ, автономны, потому
что наивысшая оригиналіность внутренней
жизни не допускаетъ ничего, предвари-
тельно не разработавъ и не ожидавъ. По
праву, потому что такими хотѣть бы насть
Богъ въ своей любви, а Онъ не требуетъ
ничего, что ис вело бы насть къ счастію
и жизни. Но то, что дозволено и обѣщаю
человѣку, не зависитъ отъ него одного.
Лиши, потому, что Богъ Самъ возжелалъ
дать Себя намъ, можемъ мы овладѣть
наивысшимъ объектомъ нашего желанія.
Лиши жертвуя тѣмъ, что въ насть только
отъ насть самихъ, мы освобождаемъ Ему
место въ насть. «Имманентность» такъ
понигаетъ не имѣть ничего общаго съ
самодовольнымъ эгоизмомъ и гордостью.
Это яолая имъ противоположность.

Въ этомъ призываю ко всѣмъ объединен-
нымъ и дисциплинированнымъ человѣчес-
кимъ энергіямъ для рѣшенія проблемы, въ
которой заинтересованъ не только интел-
лигентъ, въ этомъ, пониманіи христіанства,
какъ закона любви и свободы, есть-ли что
нибудь неожиданное, парадоксальное,
смущающее для внутренней жизни Церк-
ви? Есть-ли въ немъ хотя бы малѣйшее
сходство съ ясеродѣваніемъ въ угоду ка-
призной модѣ?

Не будемъ обращаться къ Евангелію
Св. Иоанна или къ посланію Ап. Павла —
это сдѣлало бы яашу задачу слишкомъ
легкой. Ограничимся хотя бы ссылкой на
Св. Августина и его «Исповѣдь» — книгу
которая наряду съ «Мыслами» Паскаля
наиболѣе родственна замѣчательному тру-
ду М. Блоиделя: «L'Action». Дѣвъ темы
преобладаютъ въ ией. Прежде всего та, что
испанская истинъ и иравственное соверше-
нствование всегда соиутствуютъ другъ друга
и что приближеніе къ Бытию требуетъ
очищенія и возрастанія. Затѣмъ, что че-
ловѣкъ созданъ дніемъ Бога и что схожествен-
ное ему отъ природы безуокіство можетъ
быть удовѣтворено лишь обладаніемъ
Безокончнаго. Таковы дѣвъ главныя основы-
ныя темы Блоиделя. Въ исторіи христіан-
ской мысли августиницамъ не являлся
лишь энциклопедистъ. Его славная и неизрѣчи-
мая традиція пробивается къ намъ даже
символъ сколастику. Правда, для этой тра-
диціи томизмъ сначала представляется
радикально иротивоположнымъ, съ его
интеллектуализмомъ, унаследованнымъ
отъ Аристотеля, его страстью къ раціо-
нальной и отвлечной діалектицѣ. Намъ
скажутъ, что католическая Церковь осо-
бенно рекомендуется Св. Омѹ для изученія
и размысленія. Это отъ снабдить теологію
своими формулами и излюбленными точка-
ми зрения. Конечно. Но какими заблужде-
ніемъ было бы видѣть въ сопротивленіи
въ данное время, не скроемъ, довольно
остромъ, доизгатствѣ глубокаго и не-
яправимаго разрыва христіанской души.
Да, торжественныя заявленія и рѣшенія
Льва XIII, Пія X и Бенедикта XV при-
знали исключительную цѣнность и, по-
истинѣ, единственный роль Св. Омы,
какъ католического учителя Церкви. Но
они не претендовали на то, чтобы сдѣлать
изъ этого учителя Церкви по преимуществу
нѣчто единственное, неизгрызимое и ис-
ключительное. Духъ эзекіализма и нови-
шества, который ему таъ свойственъ,
долженъ былъ бы отучить его послѣдова-
телей отъ такихъ крайностей. Въ самомъ

дългъ, Св. Августинъ, Св. Бонавентура, Св. Францисъ Ассискій, Св. Тереза, Св. Йоанъ Креста, Сюарецъ, Св. Францисъ Сальвій и многіе другіе сохранили свонхъ вѣрныхъ послѣдователей и, иныѣ, послѣ временнаго забвенія, есть много упомянаній, на то, что тотъ или иной изъ этихъ учителей вновь возстановитъ свое значение и вліяніе.

Если католицизмъ не вмѣщается въ томизмъ, то и томизмъ не вмѣщается въ аристотелизмъ. Эта великая и все же узкая греческая философія, которая съ метафизической точки зрѣнія не признавала ни творенія міра, ни бессмертія души, а съ моральной такъ легко уживалась съ рабствомъ и продажей дѣтей, могла-ли она перенестись на почву христіанства, не подвергнувъ себя предварительно суровымъ измѣненіямъ и обработкѣ?

Вотъ почему значительные исторические труды такъ икната появившіяся въ связи съ возрожденіемъ ехоластики, рисуютъ намъ аристотелевскій томизмъ уже болѣе вѣдѣтымъ и какъ бы раздираемымъ непримиримыми стремлѣніями.

И Ж. Маритзъ вскорѣ остается одинокимъ въ своемъ упорствѣ противъ очевидности. Св. Оома Маритзіа*) конечно

*) Главицъ образомъ въ его введеніи въ курсъ философіи (издается у Тéquі).

очень враждебенъ философіи дѣйствія. Св. Оома о. Сертилланжа**) уже менѣе, враждебенъ ей. Св. Оома о. Руссоло***) или о. Пикара****) еще того менѣе. Цѣлая серія весьма важныхъ и весьма извѣстныхъ работъ, напечатанная о. о. Іезуитами подъ общимъ заглавіемъ «Archives de Philosophie» говорить о болѣе широкомъ и пріемлемомъ толкованіи томизма, которое, въ концѣ концовъ, сдѣлаетъ безпредметной слишкомъ поверхностную полемику.

Всякій, кто сдѣлаетъ обобщающій выводъ изъ всѣхъ этихъ фактъ и симптомовъ, не колеблясь скажетъ: религіозная философія Блонделя не есть паразитарный нарости, а здоровый и ешьшій побѣдъ на древнемъ стволѣ христіанства. И не такъ далеко время, когда это будетъ всѣми признано. Мнѣніе Поля Клюделя высказано имъ двадцать лѣтъ тому назадъ. И въ этомъ единственное его оправданіе.

Поль Арианбо.

**) St. Thomas d'Aquin, Alcan, éd.

***) L'intellectualisme de St. Thomas. Beuchesne, éd.

****) Особенно въ «Le problème critique fondamentale. Archives de Philosophie, II, Beuchesne, éd.

ДВА ПУТИ СОЦІАЛЬНАГО ДВИЖЕНИЯ.

Въ социальной жизни, социальной борьбе и социальныхъ ученияхъ современности существуетъ противостоящее и неза-коюю смыслие устремлений, направлений и принциповъ. Социализмъ, анархизмъ и социальный вопросъ составляютъ любимую область для многословныхъ самоучекъ и дилетантовъ, а также для демагоговъ, не заботящихся ни о логикѣ, ни обѣ этикѣ. Въ этой области создалась традиція философской ищеты и юридического невѣжества; но не эти философски блжомощныя неосознаваемыя противорѣчія важнѣе всего. Самое опасное это сознательное лукавое смышеніе добра и зла, преступленіе и спра-ведливости, порабощенія и освобожденія, игра «полуистинами» (Вл. Соловьевъ), разрушающими жизнь. Такіе полуистини обладаютъ нѣкоторымъ удивительнымъ свойствомъ: то, что въ нихъ истина, не осуществляется никогда, а то, что въ нихъ ложь, осуществляется прежде всего и всегда. Ложь вводить въ заблужденіе и соблазняетъ своимъ «правдоподобіемъ», равно какъ зло соблазняетъ своимъ «добро-подобіемъ». То, что въ полуистинѣ есть истина, не искушаетъ ложь, не инейтрализуетъ, какъ сода кислоту, а, напротивъ, усугубляетъ ее, превращая въ самооправ-даніе искривленія, а неправда, оправдывающая себя, есть самая великая ложь.

Классическими примѣромъ подобного рода смышеній, точнѣе, соблазновъ явится теорія Шигалева, исходившаго изъ абсолютной свободы и предшедшаго къ абсолютному рабству; или теорія «Великаго Имп-ератора», исходившаго изъ подвига любви и предшедшаго къ тираніи и инициации. Жестокость инициаторовъ потому такъ ужасна, что она совершается изъ любви къ людямъ, терроръ революціи потому таъ преступенъ, что онъ совершается во имя

свободы. Рабство коммунизма потому таъ безнадежно, что оно возвѣщаетъ анархи-ческій идеалъ (и твердить «мы не рабы, рабы не мы»), угнетеніе рабочихъ потому таъ нагло, что оно дѣлается во имя пролетаріата. Самая страшная тиранія есть тиранія, одержимая идеей или прикрывающающей идеей. Иллюзорное «величие идей» превращается въ реальную величину преступле-нія. Таково свойство «полуистинъ». Гово-рятъ: «въ социализмѣ есть іѣчто вѣрою», и даже самъ Соловьевъ такъ думалъ; мы должны на это сказать: тѣмъ хуже для социализма ибо онъ тѣмъ болѣе ложенъ, чѣмъ болѣе «правдоподобенъ».

Правду и неправду въ этихъ уродливыхъ сроченіяхъ нельзя отдѣлить таъ легко, ихъ надо разсѣчь, причемъ уродливое существо погибасть, а правда осуществляется другимъ противоположнымъ путемъ. Со-циализмъ погибасть совсѣмъ, если отсѣчь правду, при помощи которой онъ соблазняетъ.

Наше время потому явится критиче-скимъ, что оно разъединяетъ и противопо-ставляетъ враждебныя идеи и смыы, раньше существовавшія въ соблазнительномъ смы-шени и сроченій. Существуютъ предѣльные вопросы, предъ лицомъ которыхъ какъ бы духовными мечами разсѣиваются эти уродливые «полуистинны» или истинные уроды. Тайны первыми абсолютны, во-просомъ, обращеннымъ къ каждому социаль-ному движенію, къ каждому анархизму, со-циализму и социализму, вопросомъ роковымъ, опредѣляющимъ судьбу и на-правленіе всего движения — будетъ вопросъ о допущеніи или недопущеніи пре-сту-пенія.

Однажды, въ воскресенье, п. Бхаль въ метро. Противъ меня сидѣлъ пышный рабо-чий, который приставалъ съ разговорами;

оинь находиаъ, что буржуазія возмутительна и коммунисты правы въ своемъ негодованіи, но къ сожалѣнію, въи не можете самъ быть коммунистомъ! Почему же? А потому, что онъ католикъ и не можетъ грабить и убивать! Поэтому онъ синдикалистъ, но не коммунистъ.

Вотъ у кого современные соціалисты всякаго рода могли бы поучиться логикѣ ума и логикѣ сердца. (Le socialisme s'est montré aussi rauvre logicien que mergitable charlatan. Ртунднотъ).

Современное соціальное движение стоитъ на распутьи, передъ нимъ два противоположныхъ направлений:

1) Путь соціального преступленія, путь революціонно-коммунистической; онъ утверждаетъ и десятириуетъ личненіе свободы, имущества и жизни въ качествѣ необходимыхъ средствъ для достижения своей цѣли. Это путь умаленія индивидуальной свободы и свободной индивидуальности, имѣющей своимъ предѣломъ путь свободы и индивидуальности, всесобое и равное индивидуальноеничество рабовъ инквизиціоннойтираніи («ВеликійИнквизиторъ»). Направление исего пути опредѣляется за конническимъ идеаломъ абсолютно властивущей коммуны.

2) Другой путь — есть путь соціальной правды и справедливости. Онъ отрицаѣтъ всякое нападеніе на свободу, имущество и жизнь; утверждаетъ неприкосновенность субъективныхъ правъ и непрерывное расширение и возрастаніе индивидуальной свободы и свободной индивидуальности. Признаетъ въ качествѣ необходимыхъ средствъ свободу союзовъ и проведение принципа свободнаго договора и имѣть своей конечной цѣлью и своимъ предѣломъ правовой идеаль безвластной организаціи.

Вотъ, кто вступаѣтъ на первый путь, вполнѣ послѣдовательно признаетъ терроръ и диктатуру, послѣдовательно уничтожаетъ свободу союзовъ, свободу слова и совѣсти, и всѣ свободы вообще. Соціалисты могутъ упрекать коммунистовъ только въ «излишнихъ стѣсненіяхъ свободы» и въ «чрезмѣрныхъ жестокостяхъ», но принципиально ничего противъ отнятія свободы и нарушенія правъ сказать не могутъ. Вотъ почему такъ неувѣреніо и лицемѣрно звучать всѣ ихъ осуждений.

Но тѣтъ, кто вступаѣтъ на первый путь, не имѣть никакого права говорить о правахъ личности, протестовать противъ «эксплуатации» во имя индивидуальной свободы,

говорить о самоуправлении, признавать демократію, а главное, какъ это дѣлать Маркса, — манипъ соблазнительнымъ прізракомъ безконечно далекаго а и а р х и зма и отрицаѣтъ государство и власть. Кто говоритъ оби, анархизмъ серьезно и отрицаѣтъ диктатуру, власть и государство — тотъ больше не соціалистъ. Всѣ либерально анархіческій фасадъ соціализма есть раскрашенный грѣбъ, предназначенный для того, чтобы не испугать мертвой головой коммунистической тираніи.

Маркса любилъ нигдѣа пролить слезу оби эксплуатации бѣдныхъ рабочихъ (въ противоположность Ленину, презиравшему подобныи изліянія), но смыслъ этой изумительной привязанности къ рабочимъ заключался въ испанности къ буржуазіи, въ желаніи овладѣть капиталомъ и властью, въ безумной «вольѣ къ власти», диктатурующей миру свой интернациональный законъ.

Первый шагъ на этомъ пути — принятие преступленія — опредѣляеть весь путь и его конечную цѣль, егъ завершеніе и предѣль. Преступленіе имѣть свойство царѣствать, какъ лавина. Это Шекспиръ таинственно показать въ своемъ «Макбетѣ». Но убийство, насилие, бунтъ, — вовсе не предѣль возрастающаго зла; они проносятъ насыщихъ и исчезаютъ. Не стихійное зло есть наибольшее зло, а организованное зло и легализованное зло. Предѣль зла есть организованная тиранія (всѣ библейскія видѣнія высшаго зла — суть видѣнія организованныхъ тираній: дьявола, искушающій Христа, апокалиптической Вавилонъ, антихристъ), а предѣль организованной тираніи — есть и въ муми зъ.

Поразительно, до какой степени малое значение придавалось въ соціальныхъ ученіяхъ этому центральному вопросу о принятіи или непринятіи преступленія, тогда какъ онъ имѣніе кладетъ водораздѣль: теоріи соціального преступленія будутъ непремѣнно теоріями властивърганизованныхъ тираній, левіфактными теоріями; напротивъ, теоріи, втверждающей преступленіе, утверждаютъ систему свободы, идеаль свободнаго союза равноправныхъ лицъ. Таія теоріи непремѣнно бѣзъ власти въ своемъ предѣль, поскольку не будучи «анархіческими» въ своей политикѣ, въ своихъ практическихъ путяхъ и средствахъ.

Сама проблема принятія преступленія не поставлена и не осознана въ западно-европейскихъ соціальныхъ ученіяхъ. Тѣ,

кому надлежало ее ставить, — социалисты, анархисты, синдикалисты, вообще революционеры, — просто утерли понятие преступления въ его вѣчномъ и абсолютномъ мистическомъ смыслѣ; оно растворилось, исчезло въ «религіи человѣчества», въ религіи прогресса. И никто даже не замѣтилъ этого исчезновенія. Замѣтили только Достоевскій и Толстой. Русской философіей мысли и русскому нравственному сознанію принадлежитъ заслуга въ постановкѣ этого вопроса. Достоевскій началъ съ вопроса о принятіи индивидуальнаго преступленія (въ «Преступленіи и Наказаніи»), и прішелъ къ вопросу о принятіи соціализма и агро-преступленія («Петръ Верховенскій, Шигалевъ, Великий Инквизиторъ»). Самое понятие соціально організованаго и легализованаго преступленія составляетъ проблему еще ни разу не поставленную во всемъ объемѣ западной философіи. Судьба Россіи эту проблему ставить и рѣшать — въ мыслехъ и трагическомъ опыте своей страшной исторіи. Не одинъ Достоевскій съ нею встрѣтился: другой русскій гений — Левъ Толстой — бился надъ ею рѣшениемъ и... конечно не рѣшилъ. Можна ли упрекать его въ этомъ, когда русскому народу предстояло долгіе годы трагически наживать невиданную соціальную инквизицію и черпать изъ этого опыта новую неизѣлому мѣру мудрости? Можна ли требовать отъ него исчерпывающаго рѣшенія, когда народы Европы, быть можетъ, въ течение столѣтій будутъ ставить и рѣшать эту проблему какъ величайшую и центральную?

Толстой не хотѣлъ принять соціализма и агро-преступленія, организованаго и легализованаго — въ этомъ онъ сходится съ Достоевскимъ и въ этомъ же лежитъ глубочайший источникъ его анархизма. Толстой предсказалъ, что мы вступаемъ въ такой періодъ исторіи, когда страшны будутъ не индивидуальные преступленія, а соціальные, совершамыя государствами въ формахъ «законности». Пусть Толстой не правъ въ томъ, что вское государство есть только соціально организованное преступленіе, но онъ правъ въ томъ, что государство можетъ принять соціальное преступленіе и встать на путь соціального преступленія, и эта преступность куда страшнѣе, чѣмъ преступность выдуманаго Соловьевскаго злодѣя, насилующаго ребенка — ибо ей предстоитъ реальное будущее исторіи. И никто другой, какъ его собственная родина,

воплотила эту неизѣятную возможность государственно организованаго преступленія.

Анархизмъ не можетъ принять соціального преступленія и потому не можетъ встать на путь революціоннаго изенія — вотъ положеніе, которое приводить Толстого къ теоріи пассивнаго сопротивленія (ис совсѣмъ правильно называемой теоріей «непротивленія»). Это положеніе должны были бы помнить анархисты-бомбисты, анархисты-коммунисты и революціонные синдикалисты. Разрушительно революціоннаго анархизма Бакуніна совсѣмъ не есть отрицаніе государства и борьба съ властью; напротивъ, это *Wille zur Macht*, это крайнее напреженіе «похоти государства». Принципъ власти всегда торжествуетъ во всякой революціи по слову: « власть умерла, да здравствуетъ революціоннай власть! » Всѣ революціонеры — инквизиторы и знати. «Сломать государственно машину» — это значитъ тотчасъ соорудить новую машину, болѣе страшную, обыкновенно — гильотину.

* *

Современный анархизмъ также соблазнителенъ и двусмысленъ и противорѣчивъ, какъ въ другій соціальныи теоріи. Объ этомъ свидѣтельствуетъ такое неизѣятное наименование, какъ «а и а р х и с т ы и о м у и с т ы». Если коммунизмъ — анархизмъ Маркса обѣщаѣтъ путемъ абсолютнаго рабства привести къ абсолютной свободѣ, путемъ гипертрофіи власти привести къ безвластію («каменный топоръ» государства буде сданъ въ музей древностей, когда все несогласныи головы будутъ отрублены), — то анархисты-коммунисты поступаютъ какъ разъ наоборотъ; призываютъ къ революціонному освобожденію, чтобы потомъ увѣличить его тираніей коммунизма. То и другое построено на радикальномъ непониманіи идей права и государства. Можетъ ли для истиннаго анархиста быть что либо ненавистнѣе коммунизма? Пора задуматься надъ тѣмъ, что Марксъ неизѣнѣль Бакуніна и Бакунінъ исказилъ Маркса, что русскіе коммунисты безошибочно преелѣдовали анархистовъ и анархисты неустанно боролись съ коммунистами.

Всѣ эти смѣшнія логическіи и этически несовмѣстимаго мы встрѣчаемъ также, и даже въ наибольшей степени, въ дохристіанскіи и практикѣ синдикализма. Съ одной стороны призрѣніе къ старому соціализму, отрицаніе парламентскаго со-

циализма съ его стремлением къ власти, критика демократии, отрицаніе государства, аобице — Прудоновскій анархизмъ, цініль идеї, дающій повода думать, что синдикализмъ есть антисоціализмъ, что онъ признаетъ только правовой путь до-гоарныхъ организаций, отрицаеть власть, какъ насилие, и насилие, какъ прес-тупленіе, аодушевляясь вмѣстѣ съ Прудономъ идеей свободной личности и справедливостью, какъ высшей цѣнностью, — съ другой стороны, въ нашему изумлению, нѣчто противоположное и совершенно неожиданное: Сорель провозглашаетъ без-пощадную классовую борьбу, всеобщую забастовку, безконечную революционность и «насиліе пролетаріата». Но это и есть старый и даже самый старый соціализмъ, это и есть «коммунистический манифестъ»! И, дѣйствительно, Сорель все время гово-ритъ о своемъ соціализмѣ и марксизмѣ и считаетъ себя истинными марксистами. «Насиліе спасеть міръ» — говорить Сорель! Именуя такъ думаютъ коммунисты, провозглашавшія диктатуру пролетаріата. «Насиліе спасеть міръ» — это значитъ «преступлениe спасеть міръ», ибо мы знаемъ теперь на опыте, о какихъ насилияхъ здѣсь идетъ рѣчь. Прудонъ никогда не скажетъ «прес-тупленіе спасеть міръ», «насиліе спасеть міръ»; онъ скажетъ: «справедливость спа-сеть міръ», «свобода спасеть міръ». Это два противоположныхъ пути, два несомнѣ-стимыхъ пабоса.

Вообще, самое безвкусное смѣщеніе, самое безсъѣстіе путаница царитъ въ произведеніяхъ Сореля: здѣсь и насыщика надъ старымъ позитивизмомъ, и уваженіе къ метафизикѣ, и принятие ирраціонализма Берцсона, и восхваленіе католицизма, однѣмъ словомъ, весь французскій литературы «модернъ» — и рядомъ съ нимъ, на каждомъ шагу, Маркса съ его научными соціализмомъ и вѣрой въ абсолютную раціонализацию жизни. Конечно, во всемъ этомъ есть ифтио «бесзапомощи» — паникос и глубоко циническое (П. Б. Струве); конечно, это предѣлъ «аклентиескаго диле-тантизма» (П. И. Новгородцевъ), но главная вредопосность лежитъ, конечно, въ смѣщеніи путей, въ смѣщеніи добра и зла.

Но вотъ приходитъ реальная жизнь и раскальваетъ сюю мечты всю эту пута-ницу идей и стремлений; она показываетъ, что Сорель никогда не понималъ Прудона, никогда не понималъ Маркса, и никогда не понималъ самъ себѣ, ибо въ

основѣ его соціальныхъ разсужденій лежитъ емъсъ синдикализма и соціализма, т. е. «двухъ возврѣй, противоположныхъ какъ черное и белое» (слова Эрве на Лимож-скомъ съѣздѣ.)

Воїна прежде всего рѣзко раздѣлила реформистовъ, признающихъ путь правовой организаціи пролетаріата въ предѣлахъ существующаго государства, и, стѣ-довательно, допускающихъ защиту этого государства, какъ отечества — и экстремистовъ, отрицающихъ «предразсудки отечества и милитаризма» и считавшихъ, что солдаты должны стрѣлить въ своихъ собственныхъ офицеровъ. Эти емѣлые рево-люционеры во время войны, однако, куда то попрятались, но постѣ заключенія мира немедленно появились вновь, вызвавши кличъ III Интернаціонала. Это онъ про-извѣлъ окончательное раздѣленіе, показавъ, что сущность соціализма есть коммунизмъ, и что приходится выбирать между ком-мунизмомъ и антикоммунизмомъ. Въ ре-зультатѣ Орлеанскаго конгресса 1920 г. во всеобщую конфедерацию труда (груп-постъ французскаго синдикализма) внес-сѧ окончательный расколъ: экстремисты (правда оставшись въ меньшинствѣ) ста-ли на точку зѣйнѣ III Интернаціонала, что «насиліе спасеть міръ», принципы при-нципы міровой революціи и отрѣклись отъ корпоративно-правового пути и синдика-лизма, единимъ словомъ, стали коммунистами. Напротивъ, большинство выскакало въ противъ присоединеній къ III Интернаціо-налу, слѣдовательно, противъ принципія пре-стушеній, противъ насилий, противъ ком-мунизма. Съ другой стороны, оно же при-нечему не соглашается на союзъ съ француз-ской соціалистической партіей. Этимъ син-дикализму какъ бы предуказывается ап-ти и соціалистическій путь, памѣтный Прудономъ. И, дѣйствительно, синдикалисты начинаютъ тенеры чаще ссы-латься на авторитетъ Прудона, Реклю, Кропоткина, чѣмъ на авторитетъ Маркса и Энгельса. При такихъ условіяхъ «размыши-ленія о насилии» становятся излишними и Сорель выходитъ въ отставку. Идейные вожди синдикализма сами устраниются. Есть что то удивительно комичное въ этой картинѣ вождей, разорванныхъ на части своими собственными противоположными стремлѣніями, или, лучше сказать, приве-деніяхъ къ положению Бурдановыхъ: ослобѣ однаковыми притяженіемъ справа и слѣва. Однако, то отрадное обстоятельство, что большинство выскакало за анти-соціа-

листический и анти-коммунистический синдикализм: искрьшают вопрос о кончательно. Меньшинство не подчиняется и продолжает действовать въ противоположность направлению (*nous contiguons*) и мы имеемъ расколъ совершившю аналогичный расколу французской социалистической партии. «Дѣло искависти и раздѣлнія въсесено въ рабочій классъ» (Мерейль). И это не можетъ быть иначе, если дѣло идетъ о томъ, чтобы принять или отвергнуть принципъ социального преступления. Трудно еще предвидѣть результатъ этого раскола, но оно имѣть ту хорошую сторону, что отъ синдикализма откатаивается все то, что его компрометировало съ точки зрения морали и права. На первый планъ встунаетъ та иная сторона синдикализма, которую отмѣтили Бенуа, Дюги и даже Геланикъ я имею, развитіе професіональныхъ союзовъ и корпоративного начата. Намѣчается, какъ будто дѣйствительно возрожденіе средневѣковаго корпоративаго духа, имѣюще передъ себою грандіозный замыселъ «Федерациіи автономныхъ синдикатовъ» (Лагардель), существующихъ замѣнить централизовано властуящею государство. Однако, вслѣдъ серъезнаго юриста задумастся надъ путями осуществленія этой замѣны. Единое и общее для всѣхъ права, панидѣмое и признаваемое государствомъ, должно, во всякомъ случаѣ оставаться, ванъ несомнѣннойѣмъ. Въ немъ должна протекать жизнъ професіональныхъ союзовъ, оно регулируетъ ихъ конфликты и споры между себою, оно осуществляетъ ихъ единство, оно регулируетъ правовыи отношенія союза въ юридиче-видууму, могуущему войти въ союзъ, и выйти изъ него свободно, не теряя при этомъ своей правоспособности и не страдая отъ тираніи цѣха. Въ этомъ Дюги безусловно права и къ этому въ концѣ концовъ придетъ «анархистъ» Прудонъ, признавшій необходимость гоѣстанія началь професіонального федерализма съ принципомъ государственного единства.

Но именно этотъ принципіально опредѣляется путемъ синдикального реформизма, т.е. дѣятельности въ формахъ права и справедливости, безъ насилия, преступлений и разрушений, дѣятельности, протекающей внутри государства. Съ иѣкоторыми колебаніями и неохотой синдикализмъ встунаетъ на этотъ путь: слишкомъ привыкли всѣкое рабочее движеніе гоѣднинать съ попыткой революціи и виціи,

слишкомъ привыкли всякую революцію считать чѣмъ то благороднѣмъ и прогрессивнѣмъ. Этимъ объясняется такое странное выраженіе, вышедшее изъ пѣдь синдикализма, какъ «революціонный зволюціонизмъ». Это наслѣдіе первороднаго грѣха социалистическихъ и анархическихъ смышеній, на самомъ дѣлѣ, конечно, только словесная революціонность: на дѣлѣ она означаетъ окончательный выходъ на путь реформизма.

Есть ли такой синдикализмъ, дѣйствующій внутри государства и въ формахъ права окончательная напитумія передъ принципомъ государства и власти? Вовсе нѣтъ! Оно преобразуетъ государство въ сторону минимума власти и максимума права. Оно осуществляетъ какъ бы «демобилизацию власти». Не тотъ статистъ, кто дѣйствуетъ въ формахъ права и справедливости, (ибо право въ идѣѣ — безъ власти), а тотъ статистъ, кто привноситъ революціонное наисилѣ, ибо революція всегда этаинна, властва, иніализаціона. Вотъ почему Фурнье (*La crise socialiste*) говоритъ: «Всѣ мы статисты, всѣ, възточна слова и анархистовъ синдикализма; и это потому, что всѣ мы думали, что завоеваніе государства, для того лишь, чтобы имъ завладѣть или чтобы его разрушить, будетъ достаточно для всего и дать намъ все».

* *

Для соціализма основу всѣхъ юридическихъ и этическихъ смышеній несомнѣннѣхъ элементовъ заложилъ самъ Марксъ. Свойственная ему «иницета философіи» и бѣдности юриспруденціи дѣйнали эти смышенія мало замѣтными. Эта традиція осталась и до сего днѣ; соціализмъ философіи и юридически безпомощенъ. Сами соціалисты признаютъ, что юридическая сторона соціализма совершило не разработана. Только таинъ и моялю объяснять всю эту неяснѣющую путаницу въ вопросахъ права и государства. У Маркса есть два основныхъ противорѣчія, опредѣляющихъ будущее разложеніе его доктрины:

1. противорѣчіе между анархистами, отрицающими государства — и коммунистическими утверждениемъ обобществленія орудий производства, стѣдовательно, утверждениемъ усиленіемъ государства. Аристы, конечно, и до русской революціи замѣтили, что соціалистическій идеалъ суть крайнее выраженіе этаинма (напр. Ф.Ф. Конопкинъ). Русскій коммунизмъ показать это съ полной отсвѣдчивостью.

2) Противоречие между идеей диктатуры пролетариата — и идеей непосредственной демократии. Съ особенностью силой это противоречие выступает у Энгельса: «Демократическая республика есть специфическая форма для диктатуры пролетариата» (1891 г. Отзывы о проекте французской программы). Въ действительности всякая демократическая республика противится диктатурѣ и всякая диктатура уничтожает демократію. Демократія несовмѣстима съ соціализмомъ. Платонъ это установилъ въ теоріи, Ленинъ понялъ и осуществилъ на практикѣ.

Но даже и выражение: «Диктатура пролетариата» совершенно противорѣчиво. Пролетариатъ не можетъ стать диктаторомъ, онъ можетъ только выставить диктатора или подчиниться диктатурѣ. Въ реальной жизни диктатура пролетариата означаетъ диктатуру «во имя пролетариата» и всегда въ концѣ диктатуру наль пролетариатомъ. Утверждение диктатуры, какъ временной и переходной, тоже лишено смысла. Бакунинъ справедливо говорилъ, что «всякая диктатура хочетъ убѣжечь себя». И, съ другой стороны, исторія не знаетъ, другихъ періодовъ кромъ переходныхъ.

Однако, только одна сторона этой античности была у Маркса взята серьезно и сохранялась, имъ неизмѣнно и до конца; другую сторону онъ утверждалъ только исходя, для прикрытия, лицемѣрно. Для него было важенъ коммунизмъ и диктатура; апархизма и демократіи онъ не хотѣлъ и боялся.

Примо смыслию придавать серьезное значение апархизму Маркса, какъ это дѣлаетъ Кельзенъ. Это значитъ дать себѣ обмануть Марксовской мимітріей и демагогіей: Маркса хотѣлъ казаться революціонеромъ не меньше Бакунина и апархистомъ не меньше Прудона, — таюю была мода времени. Проф. Новгородцевъ правильно усомотрѣлъ, что «безгосударственное состояніе» Маркса лежитъ въ направлении прямо противоположномъ всякому апархизму, въ направлении возрастающаго здѣшничества и этатизма: право и государство становятся излишними, потому что «форма и породы входятъ въ кровь и плоть человѣка». Безгосударственное состояніе Маркса есть достигнутый предѣлъ рациональной тираніи, при которой уже не нужно регулировать, управлять и властствовать. Это такая гипертрофія государства, при которой оно уже перестаетъ быть похожимъ на государ-

ство. Ибо, если пантеизмъ въ сущности уже не знаетъ Бога, то панэтатизмъ уже не знаетъ государства. Власть становится неизменной при абсолютной подвластности, форма излишней при невозможности нарушенія.

Свое отрицательное отношеніе къ демократіи Маркса проявлялъ множество разъ. Всего ярче оно выступаетъ въ его враждѣ къ Лассалю. Можетъ показаться, что апархистъ и революціонеръ, возстающій противъ власти и государства, нападаетъ здѣсь на государевшика; такъ можно было бы разумѣдать, если бы вмѣсто Маркса повелъ атаку Бакунина, у Маркса это означаетъ нечто совсѣмъ другое: инквизиторскій духъ Маркса, съ его яжкой диктатуры, и революціонныи лекретизмъ, съ его неуваженіемъ къ праву и принципиальныи отверженіемъ всякаго этическаго идеализма — возвѣстѣтъ здѣсь противъ Лассалы, какъ продолжателя традиціи иѣменнаго идеализма, иѣрящаго въ нравственную природу правового государства, въ этическуюѣмость автономіи, демократіи, субъективнаго права и свободы. Конечно, въ этомъ спорѣ все симпатіи на сторонѣ Лассалы. И замѣчательно при этомъ, что именію Лассаль имѣлъ бы право ссылаться на идеалъ безвластной организаціи, какъ конечную цѣль правового демократическаго государства, опиралась на традицію Руссо и Фихте; напротивъ, какъ разъ Маркса не имѣть права говорить объ этомъ идеалѣ.

* *

Всѣ эта система совмѣщаетъ несовмѣстимаго была разрушена реальною жизнью. Соціальное движеніе современности произвело настояще распаданіе марксизма. Вотъ его основные исторические моменты.

Съ одной стороны, сохраняется чистая линія коммунизма съ утверждениемъ соціальной революціи, диктатуры пролетариата, классовой борьбы, разрушенія религіи, съ презрѣніемъ къ праву и демократіи. Эта линія сначала одиночно поддерживается Марксомъ и Энгельсомъ въ ихъ борьбѣ съ Лассалемъ, въ ихъ критикѣ «гутской программы», въ ихъ презрѣніи къ «соціаль-демократіи», вождей которыхъ Маркса называетъ «убогими контреволюціонными болтунами» (письмо отъ 1879 г.), и они дѣйствительно контреволюціонны, ибо не приемлютъ революціи и соціального преступленія, къ которому призываютъ коммунистический манифестъ.

Это теченіе, однако, на долго отступаетъ

назадъ передъ развитіемъ соціаль-демократіи, передъ государственнымъ демократическимъ и правовымъ реформизмомъ, въ духѣ Лассала (передъ которымъ склоняется даже Энгельсъ). Однако, оно скрывается лишь для того, чтобы потомъ проявиться въ паразитарной силой и максимальной прымолинейностью въ русской революціи, въ лейпцигѣ, въ III Интернационалѣ и дѣятельности международнаго коммунизма.

Противоположное теченіе, расколовшее соціализмъ и разрушившее единство марксовской доктрины, было создано Лассалемъ (то Бакунинъ, конечно!). Не даромъ Марксъ и Энгельсъ такъ болглись Лассала, это государственно-демократически-реформистское теченіе. Соціализмъ оно называется только потому, что признаетъ соціальный вопросъ важнейшей проблемой современного правового государства. Оно прежде всего отвергаетъ принципъ соціального преступленій, путь диктатуры и революционной тираниі. Лассаль говоритъ: «было бы величайшимъ фантомъ культуры, если бы инквизиція въ соціальномъ вопросѣ явилась плодомъ науки и любви, а не ненависти и дикой сапилютской прости». «Очутиться черезъ сколько десятковъ лѣтъ въ разгарѣ пролетарской революціи и самимъ перенести ужасы юльскихъ дней! Но мы не впустимъ этого, этому не бывать!» Это теченіе признаетъ путь внутриправовой и внутригосударственной (эрфуртская программа), путь социальныхъ реформъ, по которому идутъ соціаль-демократы и вѣл парламентскіи соціалистическіи партіи.

Пока не было русской революціи и III Интернационала, это теченіе могло беззаботно считать себѣ истиннымъ соціализмъ, исповѣдующимъ коммунизмъ и марксизмъ въ теоретической части Эрфуртской программы, и отодвигающимъ его практическіи въ беспокойную туманную даль. Но съ момента русской революціи ему дается выборъ между «соціаль-предательствомъ» и коммунистической революціей; встаетъ вопросъ о томъ, настоящій ли это соціализмъ и марксизмъ, вѣдь пути открываются прямо противоположные: нальво — отрицаніе демократіи, отрицаніе права и всѣхъ свободъ и, прежде всего, воинствующее отрицаніе религіи, что Достоевскій считалъ существеннымъ признакомъ соціалистического міросозерцанія, такъ же какъ Марксъ и Энгельсъ и русскіе коммунисты; напротивъ — утвержденіе и укрѣпленіе демократіи, субъективнаго права и всѣхъ

свободъ, начиная со свободы совѣсти («религія, какъ частное дѣло») и кончая свободой союзовъ.

Идя по этому пути, новѣйшая германскія «соціалистическая» мысль пришла къ отрицанію пишты матеріалистической философіи Маркса, къ требованію идеалистического міросозерцанія, къ отрицанію классовой ненависти, даже къ требованію любви и религіозности для массъ (Наторпъ, Зомбартъ, Шпенглеръ, Бюргъ). Вспомѣніе свое временно поэту, когда философъ права — Штаммлеръ, ставить, наконецъ, вопросъ: соціализмъ ли это? И отвѣтъ на него отрицательно: общественный идеалъ, какъ систему свободныхъ лицъ, какъ направление справедливаго хотѣнія, пѣть рѣшительно никакого основанія называть соціализмомъ. Юридически и экономически здѣсь берется направление противоположное соціализму: утвержденіе субъективнаго права частныхъ лицъ и союзовъ есть утвержденіе и укрѣпленіе атомизма и частнаго хозяйства, т.е. того самаго принципа, отрицаніе котораго составляетъ сущность соціализма — коммунизма. Идея экономической автономіи и экономической демократіи прямо противоположна соціализму.

Соціальный реформизмъ вообще совсѣмъ не есть соціализмъ. Акционерная компания противоположна соціализму, также какъ «производительное товарищество» Лассала, также какъ всякая фабрика и заводъ, купленные рабочими, также, наконецъ, какъ вообще всякая свободнѣ организованная коммуна, изъ которой можно свободно выйти, если она существуетъ въ предѣлахъ правового государства. Прудонъ часто удивлялся: кто мѣшаетъ коммунистамъ устраивать ихъ коммуны, если они имѣтъ такіе права? Для этого не нужно никакого соціализма и никакой революціи, не пушкотающее согласіе министра или палаты. Бѣда только въ томъ, что «коммуны» столь отвратительны вѣтъ, что въ нихъ можно вообще загонять только силой.

Нельзя думать, что это неважный споръ о словахъ. Сила словъ громадна и вредъ легкомысленности болтовни беззначеній. Слова производятъ массовыя внушенія, бросятъ сѣмена въ подсознаніе народа. О власти словъ свидѣтельствуетъ это выраженіе, возникшее въ синдикализмѣ: «революціонная эволюція»; повидимому, это значитъ: хорошая, настоящая, истиная эволюція. Продолжительная революціонная фразеология виновата, что революціон-

ность есть признакъ благородства. Необходимо напомнить, что т о в а р и щ е с т в о и а п а я хъ не должно состоять непремѣнно изъ большевицкаго «товарищѣй», что соціальный вопросъ не есть «соціализмъ», что соціальный идеалъ не есть соціалистический идеалъ, — это нужно сказать и направо и налево.

Соціализмъ, превратившійся въ политику соціальныхъ реформъ, не есть соціализмъ. Кто изъ либераловъ и консерваторовъ, кто изъ промышленниковъ и капиталистовъ не будетъ радъ, если рабочіе въ правовыхъ формахъ (т.е. не грабя и не убивая) достигнутъ «достойнаго человѣческаго существования»? Нужно только помнить, что общество состоитъ не изъ однихъ рабочихъ и что соціальный вопросъ не есть только «рабочій вопросъ».

Если соціализмъ есть обѣщаніе Эрфуртской программой и коммунистическимъ манифестомъ «величайшее благосостояніе въ всестороннѣй гармоническое усовершенствованіе», «освобожденіе не одного только пролетариата, но и всего человѣческаго рода», если соціализмъ состоитъ просто въ томъ, чтобы въ ємъ было хорошио, какъ это думаетъ наивная масса, запионтизированная словами, тогда все мы соціалисты и кѣтъизъ нихъ не соціалисты. Къ сожалѣнію (или къ счастью), русскій опытъ показалъ, что соціализмъ, есть такой строй, когда вѣкъ плохо и вѣкъ цевыпосимо, за исключеніемъ властивующіхъ. Показать одиозность соціализма и революціи народнымъ насыщаніемъ — вѣть задача соціального воспитанія. Въ противоположность Сорелью мы должны сказать имъ: освобожденіе отъ насилия и соціального преступленія спасетъ міръ!

Повсюду соціальное движение должно выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ, между подлиннымъ соціализмомъ и демократической партіей соціальныхъ реформъ. Эта необходимость раздѣленія несовмѣстимаго осуществилась и во французскомъ соціализмѣ на Турскомъ съѣзѣ 1920 г. По вопросу о присоединеніи къ III Интернаціоналу соціалистическая партія окончательно раскололась: большинство высказалось за присоединеніе къ III Интернаціоналу, выразивъ этимъ, что оно считаетъ сущностью соціализма — к о м у н и з мъ, и принявъ ясное и точное название *partie socialiste-communiste*, а меньшинство, конечно, отѣлилось, сохранивъ для себѣ старое изваніе: *partie socialiste unifiée*. Леонъ Блюмъ говорилъ та-

Съѣздѣ (желая, конечно, удержать отъ присоединенія къ III Интернаціоналу), что соціализмъ и коммунизмъ два противоположныхъ міровозрѣйія, двѣ несовмѣстимыхъ доктрины революціонизма и реформизма. Это вѣрно, но только при томъ условіи, если соціальный демократический реформизмъ перестаетъ быть соціализмомъ, берущимъ направление на коммунизмъ и перестаетъ имъ именоваться. Въ самомъ соображеніи термина «соціализмъ» есть пѣ-которая вредная безыскусленість, пѣкоторое лукавство. Въ самомъ реформизмѣ еще возможно раздѣленіе путей: или соціаль-демократизмъ будетъ умаленіемъ коммунизмомъ, ставящимъ своей цѣлью постепенно возрастатъ, чтобы, въ концѣ концовъ, захватить власть и стать полнымъ коммунизмомъ, уничтоживъ всѣ права и свободы, которыми онъ пользовался на своемъ пути, или же соціаль-демократизмъ будетъ поворотомъ отъ коммунизма въ противоположную сторону и тогда онъ не имѣть права именоваться соціализмомъ, ибо сущность соціализма есть коммунизмъ.

**

Глубочайшее недомысліе соціализма коренится въ пѣкоторомъ фундаментальномъ непониманіи идеи права, которое свойствено осѣї соціалистической литературѣ. Въ отношеніи къ праву соціализмъ обнаруживаетъ стѣнущее противорѣчіе: съ одной стороны, онъ есть законничество и декретизмъ, иѣра въ абсолютную силу нормъ, рационального урегулированія жизни; все-хаотическое, анархическое должно быть урегулировано закономъ, должно стать закономърѣмъ и эта закономърѣмость есть основная цѣль и основное дѣло соціалистического разума. Съ этой точки зрѣнія соціализмъ долженъ быть бы выше всего ставить право и законъ и называться чистымъ юрицизмомъ.

Но, съ другой стороны, для соціализма въ высшей степени характерно презрѣніе къ праву, ярко выраженное въ русскомъ коммунизмѣ, въ коммунистическихъ судахъ, въ дѣйствіяхъ коммунистической администраціи. Марксъ положилъ основу такому отношенію къ праву, какъ «буриуазному предразсудку». Это отрицаніе права восходить къ Сен-Симону, который, является настоящимъ его инициаторомъ. Идеи права и справедливости совершенно отсутствуютъ у Сен-Симона, хотя онъ призываетъ идею занона и легальности. Какъ объяснить это странное противорѣчіе?

Оно становится яснымъ изъ усмотрѣнія

сущности права. Наилучший анализ сущности права даёт величайший современный русский юрист Петражицкий. Если устроить всё субъективные особенности и недостатки его теории, считающей себя психологией права, то мы получим настоящую феноменологию права, формулированную с редкой отчетливостью и глубиной, со свойственным этому учёному исключительным проникновением в стихию права.

Сущность права состоит в императивно-атрибутивной норме, в норме, устанавливающей «права» и налагающей «обязанности»; или, подходить с другой стороны, — в правоотношении (двусторонней связи правомочий и обязанностей, *iuris vincere*) установленном нормой.

Право есть *установление* — сознательное или безсознательное, рациональное или интуитивное, обычное или законное, выражавшее то, что «установлено» или то, что «установилось» — по оно всегда номотетично, т.е. есть действие, творчество, художество своего рода («художественное искусство» по слову Платона). Въ силу этого элементы права необходимо связать телологически. И прежде всего ясно, что не норма есть *цель*, а конкретное правоотношение есть *цель*: смысл закона в установлении конкретных правоотношений между иными субъектами права (не человеком для субботы, а суббота для человека). И даётся, какое правоотношение двусторонне; спрашивается, какая из двух сторон есть настоящий смысл, настоящий телесный правоотношений? Иначе говори, налагаются ли «обязанности» для того, чтобы предоставить права; или же предоставляются «права» только для того, чтобы налагать «обязанности»? Истинный телесный права защищается, конечно, въ правомочии, въ субъективном праве лежит смысл и ценность всякого права, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ терминъ «право». Право установлено для того, чтобы мы «имели право» жить и действовать, а не для того, чтобы связать наше закономъ, какъ «бременами неудобоносимыми». Петражицкий вскрываетъ перенесение «обязанности», какъ «обязанности», какъ несвободы, какъ умаленія и ограничений мощи; напротивъ, перенесение права («я имѣю право») какъ расширение мощи, какъ освобождение, какъ обоснование и укрепление свободы. Въ какомъ изъ этихъ двухъ состояний лежитъ истинная ценность для человека? Можетъ ли быть сомнѣніе въ ответѣ на этотъ вопросъ? То,

что цѣлью въ правѣ, есть сфера субъективной свободы, право есть «система свободы». Цѣль права, цѣль закона не связывать и обязывать, а предоставлять (атрибутивная функция у Петражицкаго) и освобождать. Какъ не кажется очевидной такая точка зрения, — все же возможно и существуетъ противоположное міросозерцаніе.

Можно въ обязанности усмотреть смыслъ и цѣльности правоотношения. Тогда «права» существуютъ только для того, чтобы налагать обязанности, а обязанности существуютъ для того, чтобы законъ былъ исполненъ. Все телологическое отношение переворачивается: не законъ существуетъ для того, чтобы установить конкретные правоотношения, а, наоборотъ, конкретные правоотношения существуютъ только для того, чтобы посредствомъ обязанности взыскать и реализовать абстрактную норму закона. Закономѣрность есть смысль права; не свобода, а порядокъ есть телесъ права. Такое міросозерцаніе есть законничество. Его принципъ: не суббота для человека, а человекъ для субботы. Это ветхозавѣтное, античное этическое міросозерцаніе, дохристианское и вѣтъ-христианское. Христианство, какъ религія свободы, его принять не можетъ. Платонъ, не видѣвший никакой цѣльности въ моральной свободѣ и въ иррациональномъ богатствѣ: съ конкретныхъ воплощений, всю цѣльность полагать въ абстрактной идее закона, въ дистрибутивной нормѣ разума. Послѣдовательный результатъ такой этической точки зрения есть коммунизмъ, какъ система абсолютной связности закона, какъ «система обязанностей».

Теперь, только ясно, какимъ образомъ соціализмъ и коммунизмъ отрицаютъ право, будучи законничествомъ: они, отрицаютъ субъективное право, какъ сферу свободы именно потому, что оно непропицаемо для закона, что оно юзаетъ предѣль власты закона и законной власти, что оно безвластно (или никому неподвластно въ своей сфере). Паномизмъ этого не допускаетъ, дистрибутивъ рациональной нормы этого не терпитъ.

Сенъ-Симонъ является классической иллюстраціей такой точки зрения: онъ вѣрить въ силу декрета, въ силу закона, въ силу легальности: соціализмъ устанавливается властью, онъ можетъ быть установленъ, по его мнѣнію, даже поролевскимъ закономъ. Но Сенъ-Симонъ совершенно отрицаютъ субъективное право: для него это «эгоизмъ». Цѣны и важны только

обязанности («нужно напоминать индивиду облазности, побуждать къ ихъ исполнению, заставлять бояться ихъ несоблюдения». Сенъ-Симонъ). Сенъ-Симонисты совершили отрицание принципа автономии личности и общества и проявляют полное и абсолютное подчинение власти. Они настоящие отцы большевицкаго коммунизма, юридически болѣе толковые чѣмъ Марксъ, но у нихъ Марксъ взялъ свою идею, что право есть «буржуазный препразднокъ» и что всякое право есть санкционированное неравенство. Его непродуманная вражда къ государству есть вражда къ праву, кла- дущему предѣлы самодержавію соціалистической нормы.

Русскій соціалистический правопорядокъ японъ всецѣло по этому пути: съ одной стороны — магіп законничества, жажды налагать «бремена неудобоиниціи», неудержимый ятожъ декретовъ, пѣра и то, что все можно декретировать; съ другой стороны — полное неуваженіе ко всѣмъ «правамъ». Цѣль совѣтскаго закона: сказать гражданамъ, что они обязаны дѣлать. А псіїп «права» представляютъ собою тѣ временно неурегулированные остатки свободы, которые еще не потребоались для коммуны. Въ принципѣ и они должны быти урегулированы и въ идеалѣ будуть урегулированы. Субъективныя права здѣсь существуютъ по недосмотру государства и его закона, или заitenадобностью для государства. Въ отношеніи къ коллективу существуютъ въ принципѣ только обязанности, а всѣ права иль принципѣ принадлежатъ только коллективу. При этомъ коммунистическое государство само опредѣлеть, какъ далеко идеть его обиженіе и сколько еще останется у «гражданина» остатковъ свободы. Никакихъ неотъемлемыхъ гражданскихъ правъ здѣсь не существуетъ, а потому и самое понятіе «гражданина» есть недоразумѣніе. Отсутствие субъективныхъ публичныхъ правъ есть точный юридический признакъ коммунистической конституціи.

Такова юридическая природа соціализма. Она во всемъ противорѣчить христіанскому идеалу. «Христіанскій соціализмъ» есть безсмысличное понятіе. «Соціализмъ и христіанство относятся другъ къ другу, какъ огонь и вода», говорятъ Бебель и въ этомъ оль правъ, также какъ права въ этомъ и Марксъ и Ленинъ. Христіанство отрицааетъ законничество и фарисеизмъ, который видѣть смыслъ закона въ томъ, чтобы налагать бремена неудобоиниціи обязан-

постей; но христіанство не отрицаетъ право, какъ сферу свободы, какъ условіе возможнѣсти совершения или несовершения подвига: ибо нужно право распоряженія своей собственностью, чтобы «продать имущество и раздать нищимъ». Ап. Павель ставить своей цѣлью разрушить идею законничества и фарисеизма, но онъ признаетъ цѣльность субъективнаго права и пользуется своимъ правомъ римскаго гражданства, какъ «суммѣсть возможнѣсти продолженія своей христіанской проповѣди». Въ силу этого отрицанія законничества христіанство, конечно, на сторонѣ того міросозерцанія, которое считается, что право есть «система свободъ». Если «ис человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка», — то это значить, что іѣль закона — личность, ся возрастаніе, ея свобода: смыслъ субботы право отдыха и право духовнаго обновленія отъ низшихъ материальныхъ заботъ, а не обязанности формальнаго воздержанія отъ всѣхъ дѣйствій, хотя бы необходимыхъ для спасенія жизни. Христіанство не утверждаетъ обязанности раздать имущество нищимъ. Оно признаетъ силу свободной жертвы, но жертва только тогда есть жертва, когда она не есть выполненіе обязанности. Христіанство не утверждаетъ ни обязанности богатыхъ, отдавать свое имущество, ни права бѣдныхъ отнимать имущество у богатыхъ. Паоюсь соціализмъ противоположенъ христіанскому: это паоюсь отиція, а не дареній.

Христіанство признаетъ цѣнностью ту свободу, которая содержится во всякомъ субъективномъ правѣ: именно свободу произвола, свободу грѣха или подвига. Богъ даровалъ человѣку эту свободу и она не должна быть отнята у него никакими учреждениями, никакими законами. Человѣкъ не долженъ быть превращенъ въ безгрѣшный автоматъ, непогрѣшими дѣйствующій механизмъ. Богъ могъ его сдѣлать такимъ, но не захотѣлъ этого. Право урѣзываетъ и ограничиваетъ только такую свободу произвола, которая убиваетъ другую личность, уничтожаетъ чужую свободу.

Когда Марксъ говорить о свободѣ, когда вообще соціалисты говорять о свободѣ, то это означаетъ іѣль что совершило противоположное: тамъ свобода означаетъ сплошную рационализацию жизни! обновленіе колективнаго, родового человѣка отъ иррациональныхъ силъ природы и иррациональныхъ экономическихъ отношеній (въ этомъ и состоять противопоставленіе царства свободы и царства необходимости).

У Маркса, какъ на это спрашено у началь проф. Новгородцевъ). На мѣсто «свободы» поставляется «разумность», а на мѣсто разумности — коммунизмъ, ибо онъ единственно разуменъ. Такой «свободы» конечно, прямо противоположна свобода, которая выражается словами Достоевскаго: а не послать ли намъ на черту эти хрустальные дворцы соціализма единство для того, чтобы по своей глупой волѣ пожить? Такая свобода иррационального произвола, свободы «своеволія», заключающая въ себѣ возможность грѣха, но зато и возможности заслуги — дана человѣку Богомъ и сохранена и преобразлена Богочеловѣкомъ: «Я научу васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тоже самое объясняетъ Марксъ и соціализмъ: онъ присваиваетъ себѣ задачу Мессіи, съ тою только разницей, что говоритъ: я подчиню васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными. Это и есть принципъ инициализіи: *conspicere intrare!* Разница въ томъ, что свобода произвола, сочленяется въ правѣ, здѣсь отрицается и отсѣивается, а потому и свобода разумности, свобода въ истинѣ, перестаетъ быть подвигомъ и заслугой и сама истинность искается въ свою противоположность, въ абсолютную ложь. Свободы произвола, свободы выбора, свободы иррациональной — соціализмъ не хочетъ дать человѣку: этотъ даръ непрасный долженъ быть отнять, онъ не посыпаетъ человѣку, подвигъ Христа нужно исправить, также какъ нужно исправить исконную ошибку Творца («Великий Инквизиторъ»). Но если такъ, то нужно уничтожить субъективное право, автономію личности и демократію. Ибо субъективное право всегда заключаетъ въ себѣ свободу произвола, свободу грѣха или заслуги, свободу раздѣлъ имущество индивидами или прокутить или хранить въ «подвалѣ тайномъ». Точно такъ и автономія народа и демократія могутъ всегда «послать на черту хрустальные дворцы соціализма» — въ этомъ великое превосходство принципа автономіи.

Въ силу этого нельзѧ демократію обвинять въ томъ, что человѣчество безбожно, безвкусно и пошло и некрасиво живеть въ демократіи (какъ это утверждаютъ, напр., К. Леонтьевъ и многие другие критики демократіи): *volenti non fit ipsuria*. Это значило бы обвинять свободу въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется свободой, это значило бы обвинять субъективное право въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется правомъ. Демократію можно упрекать только тогда, если она

предписываетъ безбожіе и безвкусіе, но это значить критиковать ее за то, что она нарушаетъ ею установленный и ею признанный принципъ автономіи, т.е. права свободного выбора и свободного творчества. Къ этому и сводится всякая разумная критика парламентаризма и демократіи: указали на то, что данная политическая форма перестаетъ быть системой права и системой свободы. Упадокъ творчества, упадокъ красоты происходитъ отъ изыхания глубочайшихъ источниковъ религіозной жизни, которые лежатъ въ глубинахъ сердца, въ глубинахъ духа. Право этихъ источниковъ создать не можетъ, оно можетъ ихъ лишь охранять; но оно не можетъ быть обвиняено въ томъ, что они изяяли. Если мы возстановимъ средневѣковыи учреждѣнія, мы не возстановимъ душу средневѣковаго человѣка, которая насы можетъ восхищать, какъ не возстановимъ ее античарно посредствомъ kostюма или мебели.

Настоящая тема соціальной жизни современности есть борьба новой тираніи съ новымъ освобожденіемъ. Для идеи ведутъ эту борьбу: идея *безправно властнаго монархізма* и идея *безвластию правової организації*. Неправильно думать, будто эта борьба будетъ выполняться старыми силами монархіи и демократіи (республики). Она можетъ одинаково протекать въ предѣлахъ какої-либо изъ этихъ формъ. Борьба монархіи и республики, даже вообще консерватизма и прогрессизма есть тема прошлаго и даже далѣкаго прошлаго, не представляющая теперь никакого актуальнаго интереса. Однанаро неправильно думать, что монархія непремѣнно осуществляетъ право и справедливость, и защищаетъ Церковь, какъ неправильно предаваться традиціонной демократической паникѣ предъ всякою тѣнью монархізма, какъ передъ тираніей и инициализмомъ. Многъ объ «ужасахъ парламента» лишенъ теперь всякаго смысла. Современная тиранія и тиранія будущаго облекается въ совершенно ишыя одѣжды и объявляется себя всегда прогрессивной и всегда врагомъ всякой реакціи. Коммунизмъ исповѣдуетъ религию прогресса и вѣрить въ свою прогрессивность, хотя бы концомъ этого прогресса быть прогрессивный параличъ. Съ другой стороны, столь же безмыслиемъ отождествлять демократическую республику современности съ идеаломъ безвластию-правовой организаціи. Революціонный мнозъ о «чудесахъ республики» тоже потерять всякий смыслъ. Народамъ, живущимъ въ

Формахъ демократії, необходимъ соціальний идеальть. Демократія стала фактомъ, обнаружившимъ, какъ и всякое фактическое состояніе, огромные недостатки, а потому ни въ какомъ случаѣ идеалъ быть не можетъ. Справедливое отношеніе къ демократії требуетъ, однано, признанія тѣхъ цінностей, которыи въ демократії официально признаны въ позиціи степени обезпечены, и прежде всего, цінности субъектовъ публичныхъ правъ. Справедливое отношеніе къ монархії требуетъ, съ одной стороны, признанія еї заслугъ передъ идеей права: кодексъ Юстиціана, кодексъ Наполеона, русской Сводъ Законовъ и русскіе Судебные Уставы были созданы не рееспубликанской властью.

Вопросъ о монархії и рееспубликѣ никакого актуального значенія въ современномъ государственномъ правѣ не имѣтъ. Важна и монархія и рееспублика, а то, что въ монархії и рееспубликѣ происходит, что считается соціальными идеаломъ, что опредѣляется направленіе соціального движенія. Монархія можетъ быть демократической (Англії) и антидемократической, фашистской (Італії). Да и что теперь помнить, что въ Италии, или въ Бельгіи существует монархія? Современная монархія царству не содѣйствует и ничему не мышаетъ въ решеніи соціальной проблемы. Что-же каеается монархіи Петра, или Людовія XIV, монархіи Цезаря, Александра Македонскаго, или Фараоновъ, то мы должны помнить неумолимый законъ времени, законъ необратимости. Онь-же есть законъ тиорчества, законъ творческой эволюціи. Только язычесто, вѣрящее въ законъ вечнаго возращенія можетъ мечтать о возвращеніи монархіи Фараоновъ. Христианство не вѣрить въ идею вечнаго возвращенія и утверждасть необратимость времени, поэтому оно есть религія тиорчества и абсолютного обновленія. Если-бы встали изъ гроба и ожили всѣ эти герои древности, царі и боги стараго государства то имъ предстоило бы неизбѣжно рѣшать

новыя соціальные проблемы въ новыхъ формахъ. Они такъ-же не могли бы управлять въ формахъ старой авторитатіи, какъ не могли бы вести войну при помощи лука и стрѣлья. Христианство съ великой мудростью выражаетъ эту неизбѣжность новыхъ формъ для нового творческаго содержанія, данного намъ Провидѣніемъ: нельзя новое вино вливать въ старые мѣхі!

Если-бы воскрѣсъ Петръ, онъ, конечно, мгновенно оріентировалъ бы новыхъ проблемахъ въ новыхъ формахъ рѣшениѣ и избралъ бы рѣшеніе коммунистическое, которое впослѣдствіи сошлось съ абсолютной монархіей и имперіализмомъ. Онъ услышалъ бы советъ Сенг-Симона, советы Конст. Леонтьева и советы Шпенглера: разрѣшить соціальный вопросъ монархическими деяретомъ, и стать-бы властствовать, какъ самодержавныи большевики. Ибо коммунизмъ есть кратчайший способъ разрѣшающей задачу: вакъ властствовать надъ рабочими и крестьянами?

Монархія такъ-же можетъ угнетать, какъ и освобождать (напр. освобожденіе крестьянъ). Демократическая республика также можетъ быть либеральной, вакъ и преступно-реакціонной (напр. азотная демократія, вазиліаній Сократа). Поэтому дилемма: монархія или республика—ничего не говорить и ничего не рѣшаетъ. Кто хочетъ что-нибудь пошить изъ реальныхъ судьбахъ современной Европы и современной Россіи, долженъ прежде всего отрѣшить прахъ партійныхъ раздѣлений и паниконалий. Послѣдніи потеряли смыслъ и значеніе. Консерваторы ничего не сохранили! Либералы пшююго не освобождаются! Соціалисты ничего не обобществляютъ (кромѣ слова «товарищъ»)! Радикалы не дѣлаютъ ничего радикального! Все это фантазмы, скрывающіе отъ насъ борьбу реальныхъ силъ истории. И послѣдній еще не понятъ и не осмысленъ.

Б. Вынеславцевъ.

ХРИСТИАНСКОЕ ЕДИНЕНИЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ПРОСВѢЩЕНИЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕРСПЕКТИВѢ.*).

Я не взялъ бы на себя смѣлости столь неожиданно и непредвидѣнно для меня говорить предъ вашими достопочтенными собратьемъ по такому наиважѣйшему вопросу, какъ междуцерковное объединеніе, еслибы въ присутствіи моихъ высшихъ іерарховъ не былъ вполнѣ уѣренъ, что выразяю здѣсь общепріятъи у частіи аксиомъ, потому что это суть истины библейскія и святоотеческія, т. с. універсалъно обизателъныя. А заключаются они въ томъ, что взаимное и всеобщее христіанское единеніе есть не только заповѣдь Христа Спасителя и не только наша всечѣмая моральная обязанность. То и другое вѣро, но именно потому, что тутъ потребность самого нашего христіанскаго бытия, которое безъ этого не можетъ существовать, функционировать и развиваться нормально.

І.

Помимо всякихъ догматическихъ теорій и отвлеческихъ доцтринъ — опытъ всѣхъ народовъ и временъ съ неотразимостю убѣждаетъ, что послѣ грѣхопаденія че-

ловѣчество эмпирически автономно лишь на зло и не въ силахъ было самостоительно избавиться отъ этого ужаснаго положенія. При всеобщности подобнаго цѣлія оказывалось совсѣмъ невѣроятнымъ самобытие человѣческое возрожденіе, ибо это дефектъ натуральный, получасмѣръ по наслѣдству всѣми безъ изыскія. Даже заноѣ божественный, данный во спасеніе, послужилъ въ Вѣхомъ Завѣтѣ къ осужденію и смерти. Необходимо было непосредственное участіе засѣціально-божественнаго начала, дабы своимъ общепріятъмъ возвратить грѣховное человѣческое существо. И вотъ «когда пришла эта полнота времень, Богъ послалъ Сына Своего» (Гал. IV, 4-5), Который, какъ Богочеловѣкъ, свою Крестную смертью пріобрѣлъ памъ «вѣчное искушение» (Евр. IX, 12).

Однако послѣднее пока бываетъ собственностью Божественнаго Обладателя и можетъ получиться только отъ Него. Посему обизателъно тѣснѣйшее единеніе со Христомъ, чтобы достигнутое для насъ благодатное избавлѣніе натурально сообщалось намъ и оставалось нашимъ личнымъ христіанскимъ достояніемъ. За отсутствіемъ заслуженности дѣлъ человѣческихъ — исключительнымъ средствомъ бываетъ вѣра, которая таинственно и жизненно приводитъ насъ къ слѣпцю со Христомъ, а осуществляется透过 спа-

*) Эта рѣчъ — въ англійской передачѣ — была предложена на специальному «митингѣ» 8 июля (25 июня) 1925 г. (среда) въ 51(2 час. пополудни въ большомъ залѣ Королевскаго Колледжа (King's College) въ Мейдінгѣ (Strand, W. C. 2) подъ предсѣдательствомъ епископа Бирмингамскаго Rt. Rev. Ог. Н. Russel's; тамъ съ русской стороны говорили еще митрополитъ Евло-

гій, епископъ Веніаминъ, ректоръ Русской Православной Академіи въ Парижѣ (93, rue de Crimée, Paris XIX)

Сителынъ актъ въ крещеніи, когда мы спогребаемся Ему (Кол. 2 : 12), дабы какъ Христосъ Воскресъ изъ мертвыхъ сплою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленіи жизни (Рим. VI: 4). Значить, теперь приобрѣтень новый и преизобилынъ жизненныи источникъ, гдѣ изъ нашей смерти возишъсть наилучшесъ бытіе. Но разъ смерть наша была со Христомъ и во Христѣ, то, очевидно, Оигъ и творить это величесъ чудо, замѣнивъ нашу жертвенность настолъю, что даше ужъ не въ живу, но живеть во миѣ Христосъ (Гал. 2: 20).

Ясно, что теперь происходитъ реальностинъе слѣпіе съ Иисуспелемъ и поглощеніе въ Немъ нашей иконы вселынственнао силу Божіей (Рим. VI: 5 ст.). При этомъ «всѣ во Христа преставися, во Христа облекаются» (Гал. 3: 27), становясь едини съ Нимъ по благодатному органическому общию. Тогда они — по прекрасному толкованію св. Іоанна Златоуста — приходять въ рѣгу въ тщеславіи рѣшѣ ідакъ, съ Господомъ Спасителемъ и непосредственію воспринимаютъ всѣ Его прерогативы. По скольку же Оигъ — Сынъ Божій, то и крестившися бытуютъ чацами Божіими по вѣрѣ во Христа Иисуса (Гал. 3: 26), хотя — по сравненію съ Нимъ — наше богословство не эссециональное, а производное и вторичное. Это есть «усыновліе» (іадвіе) черезъ Иисуса Христа (Еф. I: 5. Рим. VII: 23), однако же адоптивное только и не юридическое, ибо мы оказываемся дѣйствительно сынами Божіими со всѣми дарами Духа и правами наслѣдованія (Гал. IV: 5-7). (Рим. VIII: 14).

Стѣдовательно, христіанство есть реальное богословство, которымъ всякий неизменно паграняется при самомъ своемъ возрожденіи. Каждый христіанинъ по своему запанію обязательнъ обладаетъ благодатнымъ богословствомъ. Но это въ равной степени несомнѣнно для всѣхъ членовъ христіанской семьи, и потому всѣ вѣрующіе суть чада Божіи по самой природѣ своего христіанского бытія при его происхожденіи. Если же христіане — дѣти единаго Отца, то естественіо, что они и братя между собою въ силу своего облагодательствованія. Наряду съ общимъ для всѣхъ богословствомъ ис менѣе безспорно и реально взаимное христіанское братство, налья неразрывное отъ самого христіанского достоинства во всѣхъ оправданныхъ.

II.

Но, будучи всецѣльныи братствомъ, христіанство не просто должно бытъ, а необходимо бываетъ и христіанскимъ единиствомъ. Послѣднее является основнымъ свойствомъ нашего христіанского бытія, которое нормально выражается ливь всеобщею братскою солидарностю. Отсюда и универсальное христіанство единицъ составляетъ саму сущность благороднаго возрожденія и удостовѣряетъ его. Это — не доктринальный постулатъ, а реальный христіанский фактъ.

Въ такомъ случаѣ понятно и дальнийшее, что здѣсь всякое объединеніе возможно и законно лишь на основѣ фактическаго сходства въ томъ, что выражаетъ природу нашего христіанского братства. А это — «каноны» «новой твари» (Гал. VI: 16, 15) или нормы нашего христіанского бытія опредѣлѣнаго точными законами, которые служатъ для него всечленнми основами нормальной жизни. Въ разумію истолкованіи настѣмъ, это будутъ доктрины, а они, являясь обязательными стихіями христіанской жизни, столь же необходимы для взаимнаго признанія, чтобы затѣмъ наступило подлинное, реальное объединеніе. Но сюму безъ доктринального единомыслия не можетъ быть истиинаго и полнаго междуцерковнаго единства, поскольку послѣднее создаетъ исключительно слѣпіемъ въ доктринальныхъ нормахъ христіанской дѣйствительности.

Это есть эссециональное, онтологическое требование, и его нельзя обойти или преодолѣть никакимъ инымъ способомъ. Даже самая любовь христіанская, которая «иначе отпадаетъ» (І Кор. XIII: 8), не способна замѣнить это условіе и стать всесовершенною, ибо безъ него всегда будетъ неувѣренною и иногда неискреннюю. Высказываютъ, что доктрины часто были «slabperate articles of disunion» и предпочитаютъ рицліанскій агностицизмъ и адогматический латitudинаризмъ. Но первое было бы возвращеніемъ ко временамъ «невѣдомаго Бога» (Дѣян. XVII: 23) и истерпимо въ христіанствѣ, когда Единородный Сынъ исповѣдалъ Небеснаго Отца (Іоан. 1: 18) и Духъ Св. наставлялъ на всікую истину. (Іоан. XVII: 3). А что касается адогматизма, то онъ исключаетъ саму потребность междуцерковнаго единиція, легко уживается и примиряется со всѣми, допуская широкую диспара-

штъ вѣрованій, богослужебнаго уклада и христіанской практики, чѣмъ яносится уже объективнаго запутанность и стѣсняются всякия убѣжденыи соглашенія. Самый объектъ исчезаетъ въ самыхъ типичныхъ очертаніяхъ, а безъ нихъ не бываетъ и живой реальности.

Именно постѣднио и констатируютъ догматы, почему они не могутъ быть разъединющими, а — напротивъ — служить единственною средствомъ истиинаго, жизненнаго оближенія. Обратное бываетъ лишь въ томъ случаѣ, когда догматы искусственно направляютъ къ отѣлѣнію фарисеевъ отъ митарей или столь мелочы, что поддаются христіанской свободѣ. (Гал. V; 1, 13), уничтожаютъ всякую индивидуальность и ведвриваютъ мертвящій шаблонъ, порождая злонравный конфесіональный шовинизмъ. А все это происходитъ исключительно потому, что совершаются вопросы реальному предмету или сверхъ его природы. Испытавъ, что безъ этого догматы становятся облегчительными квалификаціями и создаютъ ирочное объективное объединеніе, таинъ какъ констатируютъ лишь самое существенное въ христіанствѣ и оставляютъ непривыкшими все индивидуально-отличительное, какъ это вездѣ и всегда бываетъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Въ этомъ смыслѣ догматъ — основа, опора и охрана христіанского единства. Наилучшимъ подтверждениемъ его является святой Никейскій соборъ, память которого собрала настъ скончаніе раздѣлій и доставила миѣ высокую честь быть гостемъ ванцимъ, дорогимъ и досточтимымъ коллеги. *) Тогда была страшная эпоха въ истории христіанства, которому грозила опасность потерять все достигнутое среди взаимныхъ смутъ и внутренніе ослабѣть отъ своихъ раздѣлений. Были моменты, когда арианство захватывало большинство христіанского міра и грозило потопить его своею еретическою искренностью. Спасеніе началось лишь догматическою формулировкой въ Символѣ вѣры, а постѣднии доставилъ потомъ

и всесѣлое христіанское объединеніе на почвѣ констатированной существеной догматической истины, которая вызывала признаніе безъ пожертвованія свободой индивидуального усвоенія.

III.

Отсюда мы наглядно убѣждаемся, что и впредь международная солидарность должна устроиться догматическою взаимностью по принципу Викентія Лирийскаго: *ni necessarii suntas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas.* Но разумѣется, для этого должно быть жизненное тяготѣніе, обезпечивающее прошлымъ и функционирующее досега. Съ этой стороны пимѣю наиболѣе отраднія уніональная перспектива въ отношеніи англиканства, съ которымъ православный Востокъ издавна связанъ тѣсными узами. Однѣ изъ ученикѣй современныхъ іерарховъ англиканскихъ пишутъ, что *we have to think of the English Church of that (first) period as being part of an undivided Universal Church, and we have an interesting reminder of that in the fact that one of the greatest of the early Archbishops of Canterbury was Theodore of Tarsus, a Greek, to whom this Church and country owe the first systematic organization of its religious life* (Rt. Rev. Bishop Arthur C. Headlam, *The Church of England*, London 1921, p. 25). Это доброе начало благожелательной взаимности сохранилось по-тому и съ особымъ блескомъ проявилось въ постѣдніи времена, когда имѣнія изъ англиканской среды исходили сиятельные лучи для страдающаго православія среди иссѣбѣй тымы. Огромныя заслуги англиканства по дѣлу о вселенскомъ патріархатѣ, гдѣ лишь энергическое участіе нашаго достойнѣйшаго архіепископа Randolph Davidsonа спасло души православія жизненный центр канонического единства. А для демонически терзаемой москвой Россіи православной англиканской Церкви — во главѣ и членахъ — была и остается единственной печальницей своей христіанской сестры, истекающей кровию мучениковъ и исповѣдниковъ, — тою самую кровью, которая нѣкогда была «съменемъ христіанства» и сейчасъ явилась свидѣтельствомъ залогомъ нашего христіанского союза. И постѣднии предполагается не случайно и безотчѣю, а опирается на объективной готовности къ справедливому догматическому единому-мыслию. Въ редактированіи мною «Пра-

*) Во времп своего пребыванія въ Англіи по случаю Никейскихъ торжествъ съ 26 (13) июня (среда) по 21 (8) июля (вторникъ) 1925 г. авторомъ былъ гостемъ Лондонскаго Университета и находился на полномъ индивидуальномъ въ Общекитай Королевскаго Колледжа. Членовъ этой высокой корпораціи огнъ и разумѣль въ настоящемъ своемъ обращеніи.

вославной Богословской Энциклопедії» я еще въ 1911 году (т. XI, стб. 731) имѣть душевную радость напечатать съѣдущее знаменательное заявление члена англиканского духовенства, Rev. Andrew Amas'a: «Англиканская Церковь всегда оставалась вѣриюю идеѣ о святой каѳолической церкви какъ въ своей организаціи съ епископами, священниками и діаконами, такъ и въ своемъ учени при ея преданности каѳолическимъ символамъ даже и въ трупные времена, вообще извѣстны подъ именемъ реформаціи. Рѣшительно возставала противъ притязаній Римскихъ первосвященниковъ, она твердо держалась древнаго порядка и съ полнымъ правомъ ссыпалась на авторитетъ первенствующей церкви, которымъ на вселенскихъ соборахъ освящены были усвоенныю ею учени и практика — пъ ихъ каноническихъ основахъ». А сю мицуту я прочиталъ знаменательныя слова (Mr. Hofman Nickerson'a въ «The Christian East» VI, 2: June, 1925, p. 90) «that complete reunion of Anglicans with that venerable Church (Eastern Orthodox) seems to await only the restoration of Eastern Europe to political tranquillity». Въ свою очередь и православныя церкви, желан болѣе детальной, отчетливой формулировки догматическихъ вѣрованій англиканства достаточно признали свою близость въ благопріятномъ суждении о центральномъ пункѣ насчетъ законности и действительности англиканской іерархіи. А въ православной Россіи уже давно вицуется, даже въ нашихъ семинарскихъ учебникахъ, что «съѣѣ данныхъ даютъ право наѣѣться, что желаніе единенія между англиканской и православной церковью въ недалекомъ будущемъ завершится полнымъ успѣхомъ». (П. И. Малицай, Исторія христіанской церкви; томъ послѣдній, Тула, стр. 312).

IV.

Итакъ, по милости Божіей, почва значительно подготовлена, и мы можемъ сказать церковными словами: «Время сътвориши Господеви! Тутъ должны быть съ нашей стороны достойные дѣятели для совершенія этого святого дѣла, для его утвержденій, продолженія и для всегдашнаго благословленія примѣнія, чтобы оно устроилось убѣждению и осуществилось «разумно».

Эта миссія исполнилась у насъ духовными школами, во главѣ которыхъ всегда были Академіи. О нихъ намъ необходимо

позаботиться въ цѣляхъ просвѣщенія уніонализма, а для сего надо знать точно. Но я связать съ ними вѣмъ научнымъ бытіемъ и вѣѣ ихъ не существую. Посему затрудняю рас пространяться, ибо хвалить себя недостойно, а хулить — постыдно. Постараюсь быть искримъ и объективнъ.

Съ англійской точки зреія, русскій Духовный Академіи явились слишкомъ поздно. Правда, Киевская Академія основана при архимандритѣ Киево-Печерской Лавры (ст. 1627 г.) Петрѣ Могилѣ, потомъ знаменитомъ Киевскомъ митрополитѣ (1631 — 1646 г.), еще въ 1631 году, а Московская славяно-греко-латинская Академія открыта въ 1685-мъ, но первая преобразована въ научный институтъ лишь въ 1817 году и фактически стала функционировать въ 1819-мъ, послѣдня же реформирована въ 1814 году. С.-Петербургская (Петроградская) Духовная Академія, вѣдущая съ 1809 года, получила титулъ «Александро-Невской Академіи» лишь въ 1797 году, а рапѣе существовала въ качествѣ «главной семинаріи» (1788 — 1797 гг.), «славяно-греко-латинской семинаріи» (1725 — 1788 гг.) и «славянской школы» (1721 — 1725 г. г.). Однако, яри оцѣнкѣ этихъ дать нужно сообразовать съ ходомъ русской исторіи, где еще не было настоящей государственности въ строгомъ смыслѣ, когда уже процвѣтали англійскія высшія школы, а Університетъ видѣть свое начало съ той эпохи, въ которую Россія находилась подъ татарскимъ игомъ. Не менѣе существенно и второе обстоятельство, связанное съ нашимъ историческимъ государственнымъ развитіемъ и оставшееся его съ лучшей стороны, чѣмъ это принято думать поисходу. Россія постепенно сконцентрировавши огромныя, почти необычайныя пространства, вовсе не покоряла ихъ, а просто присоединила къ своей державѣ за отсутствіемъ тамъ всякой государственной власти. Вмѣстѣ съ этимъ на нее падала слишкомъ отъѣтственная миссія пріобщить эти дикия мѣста и варварскіе народы къ христіанской цивилизаціи. Это было великое проведеніальное призваніе наше, цѣлосъкъ отъ вскихъ захватныхъ и деспотическихъ стремлений. Какъ мы исполнили его — предоставлю судить вамъ и ожидая оцѣнки не столько синхронительной, сколько справедливой. Никто не можетъ подарить больше, чѣмъ имѣеть, и мы дали то, что было, но тутъ

было поелѣднее достополнѣе наше, а вы лучше знаете, какъ Господь възвознесъ ленту бѣдной вдовицы по сравненію съ богатыми приношеніями фарисеевъ...

И вотъ въ этой области достопримѣ-
чательна исключительная роль нашей
церковно-духовной культуры. Въ началѣ
русская цивилизациѣ всходу расширя-
ялась, миссіонерскимъ путемъ благодаря
самоуверженію апостольской религіи
монаховъ, которые со свѣтильникомъ Еван-
гелія проникали въ самыя темныя области
и постепенно устраивали объединеніе
центры для обширнѣйшихъ районовъ.
Лишь послѣ сего приходила государствен-
ная власть и старалась учреждать нѣкото-
рый гражданскій правопорядкъ. Вмѣстѣ съ
нимъ и для обеспеченія его заводились
школы — прежде исключительно духовно-
церковныя, а уѣвчаніемъ и завершеніемъ
этой долгой подготовительной работы
служили Духовныя Академіи, которые
явились ученицами пістонаго званія и
потому не ограничивались однѣми бого-
словскими науками, но въ согласіи съ
ними всегда культивировали и много
сѣкѣтическихъ дисциплинъ — философскіхъ,
историческихъ, физиологическихъ, мате-
матическихъ. При такихъ условіяхъ по-
нятно, что Духовныя Академіи возникли
у насъ не скоро а что ихъ было немногого,
поскольку въ многосложномъ организмѣ
глана бывало лишь одна... Въ этомъ же
смысѣ предполагалось открыть новыя
Академіи — въ Вильгѣ, Томскѣ и Иркут-
скѣ.

По сказанному видно, что наши Духов-
ныя Академіи были средоточіемъ духовно-
христіанской культуры, ея хранителями и
питомниками для всей Россіи и во всѣхъ
направленіяхъ. Изъ нихъ вышла вся наша
высшая іерархія. Академіческие воспи-
тиицаи учили нашъ духовенство въ
общемъ не только въ городахъ, но иногда и
въ селахъ. Ихъ обязаіаи весь администра-
тивный и педагогический персоналъ много-
численныхъ школъ — духовныхъ, церков-
ныхъ и — не рѣдко — свѣтскихъ. Но
академисты, занимавшіе почти всѣ посты
духовнаго и административнаго устано-
вленій, проникали въ другіе сферы, если
даже въ послѣднее время мы имѣли тѣ-
варищемъ министра земледѣлія нацидата
С.-Петербургской Духовной Академіи. И
это не было измѣной своему званію, по
примѣненіемъ его въ духѣ благочестія,
которое на все полезно (I Тим. IV, 8)...

Такъ случилось, что чиновникъ Мин-

истерства путей сообщенія получаетъ
степень магистра богословія за учепую
диссертацию о церковныхъ реформахъ Іосифа
II; управляющій цѣлью отдѣленіемъ
Государственаго Коннозаводства пишетъ
основательный трактатъ о фарисенахъ; слу-
жащий въ Государственномъ Контрольѣ
издастъ книгу объ Андреевскомъ Крон-
штадскомъ Соборѣ, где настоятельствова-
валъ блаженno почивей. всероссійскій
пастырь о. Иоаннъ. Et saetera, et saetera.
Мы, можетъ быть, не внесли большого
внѣда въ обще-европейскую научную со-
кровищницу, но достаточно потрудились
въ разработкѣ своего правилнаго до-
стоянія и многаго другого по соприкосновен-
ности съ нимъ. Въ каждой области
имѣется не мало имѣть крупныхъ, — порой
даже именито великихъ. Не говоря о сокре-
менникахъ и тѣмъ больше о присутству-
ющихъ, назову лишь немногихъ для примѣра. Въ догматикѣ мы благодарю па-
мятаемъ митрополита Макарія (Булгакова), архіепископа Филарста (Грумілев-
скаго), епископа Сицилестра (Малеван-
скаго) въ гомілкѣ и пасторолії —
профессора В. О. Пѣвчіцкаго, въ христіан-
ской философіи, по которой «человѣкъ
можетъ узнати (волю) истишу (лиць)
отъ Бога или (согсѣмъ) не узнати ее», —
проф. В. Д. Кудрявцева — Платонова, въ
бібліології цѣлии наслѣдованиемъ слави-
скаго перевода въ связи съ тскустуально-
критическими проблемами по возстанов-
ленію его греческаго прототипа, въ сферѣ
общей церковной исторіи славы профес-
сора Ал. П. Лебедева и В. Б. Болотовъ,
причёмъ посѣдій по необычности и
глубинѣ своихъ знаній (даже восточно-
филологическихъ, математическихъ, ас-
трапометрическихъ) были несомнѣнны. Ко-
риреемъ всей европейской учености, въ
русской церковной исторіи блеститъ ака-
демикъ Е. Е. Голубицкій, въ части ея
касательно страстобригадического раскола
выдѣляется проф. Н. Н. Субботинъ, по
научнѣческому праву много сдѣлалъ профес-
соръ А. С. Павловъ, Н. С. Суворопъ,
П. С. Бердинковъ, для літургии истоли-
вателемъ ея быть проф. И. Д. Мансѣтовъ
а русскимъ Гоаг'омъ — проф. А. А. Дмит-
ревскій, въ церковной археології из-
вѣстенъ проф. Н. В. Покровскій.

Я могъ бы продолжить этотъ списокъ и
увеличить его, во крайней мѣрѣ, въ десять-
двадцать разъ, но важность здѣсь не въ
количество, а въ основныхъ руководящихъ
принципахъ. И вотъ по этому пункту пра-

вославіе неяоколебімо исповѣдуетъ, что христіанство есть жизнь, а не школьная доктрина, почему всякия теоретические учения бывають въ немъ лишь вторичными, отражая и рапционизируя реальныя жизнепроявленія. Но жизнь, пока она фантически существуетъ, — хотя бы среди бурь и потрясений, яростю и безжалостю терзающихъ ильи величью Россію, — необходимо поглощаетъ и примиряетъ въ общемъ русль всѣ многограничныхъ течений, чтобы не прекратиться отъ столкновенія ихъ и не погибнуть въ этомъ хаосѣ. Понятно, что нормальное научное воспроизведеніе ея неяромынно бываетъ плюсъ соотвѣтствующимъ или не менѣ цѣлостнымъ, таѣтъ что русское богословіе по своей природѣ остается едіннымъ. Въ немъ, конечно, всегда бывали разные пагайды и неодинаковыя направлениія, но иѣть обособленности «богословіиъ николь», которая на Западѣ расходитъся до исключительности и враждебности. Русское богословіе, сохранивъ тѣсную связь съ жизненными первоисточниками, не носить — въ своей основе основъ — ни догматической стереотипности, ни холастической сухости и отлипчается жизненностью подвижности со всеми ея свойствами — постоянного стремленія впередъ и неизрѣваемой лытливости именно въ отношеніи боговѣдѣнія.

Но жизнь, какъ глубочайшая тайна Божія, обязательно есть неизмѣнныи занѣсть и неяркій допросъ о ея разумѣ и цѣли для всякой разсуждающей мысли. Поэтому русское богословіе никогда не ограничивается констатированіемъ и обобщеніемъ, а посюду старается яроникнуть вынутъ предметомъ и обнаружить ихъ идейную сущность. Всѣ работы русского богословія въ всѣхъ областяхъ сосредоточиваются, въ яостѣднемъ итогѣ своемъ, на философскомъ постиженіи и принципіальномъ истолкованії. Этотъ масштабъ неуклонно примирается и къ великому и къ малому: одни разъясняютъ философию евангельской исторії и конструируютъ «философию якізіи» (проф. М. М. Тарѣевъ), другіе думаютъ угадывать «триединство божества» въ «яамятникахъ всеобщей исторіи искусства» и ищутъ его идею въ православномъ храмѣ (Н. И. Троцкій), отираются на «выставкѣ религіозныхъ картинъ Васнецова» «православно-христіанскую философию въ русскомъ искусствѣ» (прот. И. И. Соловьевъ), комментируютъ наше «умозрѣніе въ краскахъ», освѣщаю въопросъ о смыслѣ жизни въ древне-руssкой религіозной жизни (ил. Е. Н. Трубецкій) и т. д.

Возможно, что здѣсь у насъ чаше и больше проблемъ, чѣмъ отвѣтъ и достиженій, но вѣдь истинно научный прогрессъ создается не квѣтизмомъ довольства готовымъ, а неугасимымъ пламенемъ горячей лытливости о высшихъ идеалахъ и наилучшихъ путяхъ къ нимъ. Съ этой стороны русское богословіе — даже яомимо великихъ конкретныхъ успѣховъ — сопержало пешкую культурно-историческую миссію яроновѣдѣнія и яадомашпія и бодрого предѣзанія о божественномъ и вѣчномъ, наиважайшемъ для письмако существа въ мірѣ отъ начала дній и до конца пременъ...

При такихъ особенностиахъ неудивительно, что атеистические и антихристіанские болыевники поспѣшили закрыть въ Россіи всякия богословіе источники и уничтожить всѣ четыре Академіи, совсѣмъ прекратили богословіе образованіе и грубо истребляютъ посю богословію литературу, рѣшивъ, напр., скечь всѣ изданія мої, Петроградской Духовной Академіи. Разбиты у насъ лампады съ есемъ богословскаго знанія и погасли научные спѣтильники наши... Но вѣчна сияющая истина боговѣдѣнія и она требуетъ слоего разумнаго выраженія для совершиннаго усвоенія и для подготовки своихъ достойныхъ служителей и вѣрихъ исповѣдниковъ. Съ этой сладостною надеждой осознаваюся новый академіческій очагъ въ Парижѣ, чтобы быть началомъ и символомъ будущей Россіи, которая должна воскреснуть лишь въ качествѣ псликой духовной силы, христіански единой со всѣми. Среди убийственаго мрака, подавляющаго насть, мы возлагаемъ здѣсь всецѣлое упованіе на Господа Бога и къ Нему молитвенно вызываемъ.

Во съвѣтъ Твоемъ узримъ съвѣтъ: —
Пробовавъ милость Твою вѣдущимъ Ты!
Святый Божіе, Святый Кръпкій, Святый
Беззмертный, помилуй наасъ!

Заслуженный профессоръ Николай
Глубоковскій.

1925, VII, 16, 18) — среда.
Kings College Hostel (№27)
Vincent Square,
London S. W.

РЕЛИГІЯ И НАУКА ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ СОЗНАНИИ*).

Современная эпоха явственно характеризуется возрождениемъ или новымъ пробуждениемъ религиозныхъ интересовъ, религиозной вѣры и жизни въ мыслящихъ, духовно-руководящихъ кругахъ общества. Пусть этотъ процессъ носить еще пока въ эвакуативной мѣрѣ характеръ смутного броженія, пусть въ немъ еще большие исканій и запросовъ, чѣмъ нахожденій и ирочныхъ положительныхъ итоговъ — но самыи процессы безспорно налицо. И пусть оғь еще совсѣмъ не распространился на широкія массы, въ которыхъ досѣль скорѣе продолжалася и даже въ настоющее время съ особой интенсивностью идти обратный процессъ потери религиозной вѣры и утвержденія атеизма — пусть оғь не коснулся вообще кругаъ, непосредственно участвующихъ въ политической жизни и ее опредѣляющихъ, такъ что еще совсѣмъ не отразилъ на законодательствѣ, политическихъ и соціальныхъ формахъ жизни, на школѣ и воспитаніи нового поколѣнія. — все же этотъ процессъ остается самъ въ себѣ глубоко значительнымъ явленіемъ современной исторіи. И пусть, напонсъ, мы не имѣемъ пока никакихъ вѣнчаний признаній, что это новое духовное теченіе окажется побѣдоноснымъ и преодолѣть обратное теченіе, въ интенсивномъ отношеніи пока еще гораздо болѣе могущественное и практически вліятель-

ное; все же остается въ силѣ общая историческая истина, что міросовершеніе, а потому и жизнь народовъ въ конечномъ счетѣ зависятъ отъ творческихъ идей, зарождающихся и укрепляющихся сначала въ избранныхъ, меньшинствѣ, въ наиболѣе образованной части общества.

Но на пути къ развитію и утвержденію этого нового духовного стиля стоять и со всемъ иными, чисто внутреннія трудности; и потому оғь пока еще слабъ не только въ отношеніи своей вѣнчаніи вліятельности, своего дѣйствія на настроенія массы, но и въ себѣ самомъ, въ своемъ имманентномъ творческомъ саморазвитіи. Трудности эти сводятся въ, въ конечномъ счетѣ, къ одной: къ неизрѣдомѣтности огромнаго духовнаго наследствія, оставшагося послѣ длительной эпохи господства иѣврія, въ неумѣніи справляться съ нимъ, внутренне переработать его и приспособить итъ опредѣляющимъ общее міропониманіе религиознымъ началамъ. Поэтому современный вѣроятный человѣкъ живеть обыкно въ внутренней раздвоенности; міръ иѣврія не только извѣнъ окружаетъ его со всѣхъ сторонъ, но и живеть въ немъ самомъ; оғь не въ силахъ согласовать привычныхъ и вкоренившихъ въ немъ содержаній и формъ научной, художественной, лично-семейной, профессіональной и общественной жизни съ опредѣляющимъ религиознымъ центромъ своей личности. Отсюда два распространенныхъ уродства современной духовной жизни. На первое изъ нихъ указывалъ еще Вл. Соловьевъ: религія, вмѣсто того, чтобы

* Въ основу этой статьи положенъ докладъ, прочитанный 21 февраля 1926 г. въ публичномъ засѣданіи Русск. Религ. Философской Академіи въ Парижѣ.

быть истиннымъ, опредѣляющимъ центромъ духовной жизни и потому ея потенциалънымъ всеединствомъ, объемающимъ и пронизывающимъ всѣ стороны жизни и дѣятельности человѣка, становится маленькимъ уголкомъ души, беспомѣщимъ и бездѣйствующимъ, настоящей «Privat sache», какъ это полагается по общественной программѣ атеистическихъ партий. Человѣкъ стыдливо причеть въ себѣ свою религіозность, и тогда какъ всѣ его дѣйственныя силы и почти все его время уходитъ на выѣрелигіозную, иначе съ религіей не связанную, политическую, экономическую и всякую иную дѣятельность или на личное и дѣловое общество съ нерелигіозной средой, на долю его вѣры остаются немногіе часы уединенной и бездѣйственной «интимности». Но такъ какъ «вѣра безъ дѣла мертвъ сѣть», то такое соотношеніе неизбѣжно ведетъ къ внутренней слабости, и иногда прямо къ отмиранию самой вѣры. Другое противоположное уродство заключается въ томъ, что болѣе цѣлѣнія натуры, не выдерживающей такой дѣятельности, такой искажающей, уничтожающей всякую ясность и упорядоченность «двойной бухгалтеріи» изъ духовной жизни, внаходятъ въ лживый аскетизмъ, отрекающіи отъ міра и жизни, съ которыми они не въ силахъ справляться, и искупаютъ цѣльность искусственнымъ обѣдненіемъ и суженіемъ своей личности. Тогда какъ истинное, религіозное правомѣрное отреченіе есть лишь путь, какъ бы духовный тактический приемъ, для духовнаго овладѣнія всѣмъ содержаніемъ яснаго, и ихъ подчиненія творческимъ силамъ религіозной вѣры — здѣсь «изъ цукѣдѣяется добротѣтель» и собственное безсніе, собственный страхъ передъ враждебными силами уѣкѣвѣчиваются и лишь — сознательно или безсознательно — лицемѣрно прикрываются мнимымъ возвышеніемъ надъ ими. Плодъ этого духовнаго состоянія есть не подлинная свобода, а либо индифферентизмъ, потеря вкуса и интереса къ полнотѣ жизни, либо же озлобленная враждебность къ міру и жизни — во всѣмъ случаѣ духовное состояніе, основанное на отказѣ отъ благостной любовной полноты и преобразующей мощи, которая должна быть присуща подлинной религіозной вѣрѣ.

Въ прылагаемомъ размышленіи мы хотѣли бы разсмотрѣть одну сторону или одно проявленіе этой духовной болѣзни

и тѣмъ содѣйствовать ея преодолѣнію. Мы имѣемъ въ виду отношеніе между религіозной вѣрой и научнымъ сознаніемъ. Среди обравованыхъ религіозныхъ людей нашего времени мы и здѣсь встрѣчаемъ обыкно два типа: съ одной стороны, людей, примѣгнувшихъ съ іѣвой «двойной бухгалтеріей», не только отдѣляющихъ (что вполнѣ правомѣрно), но и совершенно обособляющихъ религію и науку и уѣрѣнныхъ, что обѣ области не имѣютъ между собой никакихъ точекъ соприкосновенія и потому не требуетъ вообще никакого согласованія, никакой подкѣпенности общему единству міросозерцанія, и, съ другой стороны, людей, изъ потребностей религіозной вѣры отвергающихъ науку либо потому, что потеряли къ ней всякий вѣкусъ и не придаютъ ей никакого значенія, либо же потому, что принципиально враждебны къ ней, какъ къ началу, мѣшающему цѣлѣнію религіозной жизни.

Мы хотѣлось бы, съ одной стороны, показать и дать почувствовать принципиальную и практическую ложность обѣихъ этихъ отношеній, и, съ другой стороны, намѣгть въ самыхъ общихъ чертахъ тѣю юношескую замѣтный и совсѣмъ не оцѣненный, но глубокий и могущественный процессъ, который совершается въ современномъ научномъ сознаніи и подготовляемую возможность плодотворного и здороваго спілѣва религіозной вѣры и научнаго міросозерцанія.

Для того, чтобы отгородиться отъ легко здѣсь доступнаго ложнаго пути при разсмотрѣніи этого вопроса и расчистить почву, на которой возможно правильное его разрѣшеніе, необходимо въ немногихъ словахъ намѣгть сперва необходимое различіе между религіей и наукой.*). Занимающая часть темы о согласованіи религіозной вѣры и научнаго сознанія ни въ коемъ случаѣ не должна пониматься, какъ задача научнаго оправданія религіи. Научно оправданная или, какъ обыкно говорятъ, «научная» религія есть для того, кто понимаетъ, что такое есть религія и наука, безсмысленное сочетаніе понятій, иначе вродѣ «деревянаго жѣлѣза» — такъ же, впрочемъ, какъ и болѣе распространенное понятіе «научнаго атеизма». Наука и ре-

*) Болѣе обстоятельное его разсмотрѣніе см. въ моей брошюре «Религія и наука». Евразійское Книгоиздательство 1925 г.

лагіп имъютъ два разныхъ предмета, слѣдовательно, и два разныхъ пути познанія, два разныхъ критерія достовѣрности, каждый изъ которыхъ принципіально независимъ отъ другого; поэтому не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы достовѣрность религіознаго постиженія была подтверждена или проѣврена данными наукѣ. Подобно тому, какъ въ стремлѣніи по религіознымъ (точѣе — *мимо* религіознымъ) основаніямъ отвергать твердо установленныя данными науки (какъ это имѣло мѣсто, напр., въ отношеніи католической церкви къ поимѣнѣи астрономическими ученіями), содергится злоупотребленіе религіей, неправомѣрное присыпаніе религіознаго авторитета ученіямъ, которыхъ по самому предмету своему таковыымъ обладать не могутъ — подобно этому и совершило такое *это злоупотребленіе* наукой содергится въ тщетномъ и безысследованомъ покушеніи, съ помощью данныхъ, найденныхъ въ научномъ опыта, съ помощью истинъ, открытыхъ черезъ телескопъ или микроскопъ, исправлять ихъ, отвергать истину, усматриваемую въ религіозномъ опыте. Это истины, относящіяся къ совершенію шиои и высшей области бытія, удостовѣряются только въ познавательномъ актѣ, направленномъ именно на эту область и соотвѣтствующемъ ея природѣ. Какъ нельзя черезъ телескопъ, предизвѣщенный для разсмотрѣнія небесныхъ тѣлъ, ни увидать, ни опровергнуть, скажемъ, существование бактерій, уливляемыхъ только черезъ микроскопъ, какъ нельзя ни черезъ какое чувственное восприятіе ни подтвердить, ни опровергнуть ни одной математической истинѣ — такъ же нельзя черезъ научное познаніе міра вообще усмотрѣть или опровергнуть истины религій. Общее принципіальное соотношеніе тутъ чрезвычайно просто: оно заключается въ томъ, что наука познаетъ міръ или, точѣе, взаимоотношенія частей или элементовъ міра, взятыхъ какъ замкнутая въ себѣ система, безъ всякаго отложенія міра, какъ іѣлаго, а слѣдовательно, и каждой отдельной его части, къ сверхмірному абсолютному бытію, — религія же, постигая въ непосредственномъ религіозномъ опыте Бога, познаетъ именно отношеніе міра и человѣка къ Богу, какъ сверхмірному началу. Какъ нельзя, напр., изъ знанія внутреннаго распорядка и устройства парохода, изъ знанія расположения въ немъ каютъ, состава пассажировъ, ихъ образа жизни и т. и. узнать

что либо изъ того, что извѣстно — во компасу, вѣздамъ и другимъ данными — капитану парохода — именно, въ какомъ мѣстѣ океана находится пароходъ, какой яуть ему надо держатся и скоро ли оиъ ярицѣть къ мѣсту назначенія — танъ же нельзя ни изъ какого познанія внутреннаго состава и соотношенія отдельныхъ частей міра, т. и. ни изъ какого научного познанія, создать себѣ правильную картину обѣ отнесеніи міра и человѣка къ Богу, о религіозной цѣли и смыслѣ міровой жизни. Поэтому принципіально наука и религія совершило независимы одна отъ другой, имъ совершило разные предметы и разные способы познаваній и потому ни религія не можетъ вторгаться въ компетенцію научнаго знанія, ни наука — въ компетенцію религіознаго вѣданія. Пусть оказался бы яривымъ дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхожденіи человѣка отъ инишихъ организмовъ — этимъ иначуто не было бы поколеблено религіозное ученіе о сотвореніи человѣка Богомъ и обѣ его существѣ, какъ образа и подобія Божія. Ибо дарвинизмъ говорить, обѣ исторіи человѣка *внутри міра* и въ составѣ міровой эволюціи, религія же говорить о внутреищемъ существѣ человѣка въ замкѣ Божіемъ о немъ, обѣ абсолютномъ возникновеніи человѣка и моментъ сотворенія міра, виѣ и до исторіи этого міра. Одно другому такъ же мало противорѣчить, какъ мало знаніе біографіи и соціальной карьеры человѣка можетъ противорѣчить знанію его геналогіи или расовой природы; и «обезьянній процессъ» въ Америцѣ есть для обѣихъ участниковъ въ немъ стороги лишь свидѣтельство тупоумія и варварскаго смѣшанія понятій. Пусть психофизіология доказываетъ зависимость душевныхъ явлений отъ тѣлесныхъ, отъ строенія и функционированія первої системы — она этимъ также мало можетъ опровергнуть религіозное ученіе о душѣ, ея внутренней природѣ, назначеніи и будущей судьбѣ, какъ мало настѣдованіе условій наличности свѣта въ квартирѣ, его зависимости отъ числа, величины и расположенія оконъ можетъ дать знаніе о природѣ самого екѣта, обѣ его первоисточникѣ, и о судьбѣ спѣтовыхъ лучей въ міровомъ пространствѣ; и попытка опровергненіи бессмертія душі данными психофизіологіи имѣть пріимѣрно ту же цѣну, какую имѣло бы утверждение, что такъ какъ свѣтъ въ квартирѣ опредѣлѣнъ наличиемъ въ ней оконъ, то

и вездѣ въ мірѣ, при отсутствії оконъ, царить абсолютная тьма.

Но это соотношеніе принципіально самое важное и общее, есть все же только одна сторона вопроса. Если ею разъ навсегда отмежается возможность и «научнаго обоснованія, и «научнаго» опроверженія религіи, какъ бесмѣлешаго начинанія, основанаго на одніаковомъ извращеніи или искаженіи истины природы, какъ религіи, такъ и науки, то, органичизицъ ею, мы какъ будто убъновѣчиваемъ принципіальный дуализмъ, совершиенный разрывъ въ пашемъ міросовершаніи между религіознымъ и научнымъ сознаніемъ и тѣмъ оправдываемъ и религіозной индифферентізмъ, столь распространенный въ современной науцѣ, и пренебреженіе къ научному атапію, столь часто присущее религіознымъ людямъ. Однако есть и другая сторона вопроса, въ силу которой религія и наука, пріи полной внутренней независимости каждой изъ нихъ и раздѣльности ихъ компетенцій раскрываются въ ихъ *сродствѣ и взаимообщеніи*, благодаря чему становится и возможнымъ и необходимымъ достиженіе внутренней согласованности между ними, и тѣмъ подлиннаго единства и цѣлности общаго жизнепониманія. Краткія религіоно-философскія соображенія пояснять памъ этою сторону дѣла.

Если, съ религіозной точки зреіїя, совершающая независимость и раздѣльность религіи отъ науки опредѣлена тѣмъ, что бытіе Бога есть абсолютное первичное бытіе, познаваемое совершенію непосредственно, въсъ всякой зависимости отъ нашаго научнаго міроніміанія, и потому для всікаго религіознаго сознанія, и даже для всікаго сознанія, понимающаго, что такое есть, религія, эта независимость есть самоочевидная истина, — то обратная независимость науки отъ религіи предполагаетъ, что предметъ научнаго познанія — міръ — хотя бы отчасти имѣеть свою собственную, внутреннюю жизнь, свой имманентный порядокъ и закономѣрность, независимые отъ его отношенія къ Богу. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Если бы Богъ былъ «всѧческое во всемъ», если бы міръ былъ таковъ, какимъ онъ мыслится намъ посль своего проображенія — пасквъзъ обожкеніемъ, пропитаннымъ и пронизаннымъ божественными силами, то, конечно, было бы невозможно, ибо безъ предметно, какое либо независимое отъ религіи научное знаніе о мірѣ: вѣра въ

Бога и научное знаніе о мірѣ перестали бы существовать, какъ раздѣльныя области, и слились бы въ одно цѣлостное Бого-міроніміаніе, въ единый теософіческій гиозисъ; вглядываясь въ любую, мельчайшую пылинку, мы любовались бы въ неї отраженіемъ всей полноты божественныхъ силъ и только изъ нихъ постигали бы всю ея природу. И наука, и религіозное сознаніе, конечно, солидарны между собою въ томъ, что міръ, какъ онъ есть въ настоящее время и какъ мы его непосредственно знаемъ, не таковъ, что онъ имѣеть свою собственную природу, небожественность и въ значительной мірѣ противобожественность; наука не даетъ никакого метафизического объясненія этого факта — ибо это выходитъ за предѣлы ея компетенцій — а просто эмпирически познаетъ міръ, какъ онъ непосредственно данъ; религія имѣеть для этого состоянія міра объясненіе въ своемъ ученіи о грѣхопаденіи. Съ другой стороны, однако, для религіознаго сознанія также несомнѣмно и невѣроятно, чтобы міръ и человѣкъ утратили есть стѣнъ своего божественаго происхожденія, своей внутренней утвержденности въ Богѣ, совершиенно и безъ остатка быть бы обособленъ отъ Бога и въ способѣ внутренней жизни не имѣть бы никакой связи съ нимъ. Это невозможно уже потому, что въ лицѣ человѣка и его души, которой доступно Богопознаніе и жизнь въ Богѣ, дана эта внутренняя связь міра съ Богомъ, Богоподобіе міра, отраженіе Бога въ мірѣ и тѣмъ самимъ присутствіе въ мірѣ божественныхъ силъ. Понятіе о безусловной и исключительной трансцендентности Бога міру, несомнѣмѣстимъ съ Его имманентностью, одніаково ложно и религіозно, и философски, — религіозно потому, что оно ведетъ въ конечномъ счетѣ, къ представлению обѣ удаленности человѣка отъ Бога, къ чувству покинутости міра Богомъ и ясноологически легко превращается въ свою противоположность — чистый атеизмъ (въ чёмъ и состоитъ вѣчна опасность вѣтхозавѣтной религіи юдаизма), философски же — потому, что при этомъ понятіи о Богѣ необъяснимъ самый фактъ Богопознанія и общенія съ Богомъ. Философское постиженіе міра и жизни, и истина христіанская вѣра одніаково и вполнѣ солидарно требуютъ отъ насъ признанія, что отношеніе между Богомъ и міромъ не можетъ быть одніаково выражено ни въ терминѣ трансцендентности, ни въ терминѣ имманентности, взятыхъ въ отдель-

ности, а должно мыслиться, какъ отношеніе, совмѣщающее въ себѣ оба эти начала. Это вѣдь какая либо отвлеченная теорія, о которой можно было бы спорить. Въ этомъ двуединствѣ трансцендентности и имманентности въ память Богосознанія состоится сама природа религіознаго чувства — совершенію независимая отъ тѣхъ или иныхъ богословскіхъ доктринъ, которыхъ мы придерживаемся. Если тѣтъ не имѣть живого религіознаго чувства, кому неѣдома противоположность между мірскими и божественными, между эмпиріческой природой вещей и абсолютными началами, между несовершенствомъ, вломъ уродствомъ и бѣдностью міра и совершенствомъ, благостью, красотой и иѣчностью явлѣнійъ божественныѣ глубинъ бытія, — кто не знаетъ бытія отъ міра и Богу и ищетъ бытія всего земного передъ лицомъ невыразимой, сверхмірной тайны Бога, — то, съ другой стороны, не имѣть живого Богоощущенія и тѣтъ, кто ни въ величинѣ звѣзднаго неба, ни въ красотѣ природы, вилотъ до убранства простѣйшаго полевого цѣпѣтка, ни въ человѣческихъ подвигахъ любви, въ произведеніяхъ искусства не умѣть съ умиленіемъ улавливать присутствіе божественныхъ силъ и божественной мудрости. Поэтому познаніе міра для того, чья душа открыта и чутка къ ощущенію посѣгнутия глубинъ бытія, ліпъ отвлечению и въ сокершенство относительномъ смыслѣ можетъ быть, обособлено отъ Богознанія; въ живой человѣческой душѣ то и другое, при нормальныхъ условіяхъ, живеть не только совмѣстно, но и и. иѣкоемъ конкретномъ единстве — если неслѣдно, то и не раздѣлью.

Изъ этого онтологического — и основнаго на немъ психологического — соотношенія неизбѣжно вытекаетъ тотъ фактъ, что совершенію перелигіозная наука, наука вѣдь всякой связи съ религіей, возможна лишь въ эпохи духовной слѣпоты, въ эпохи господства атеизма. Когда у человѣка закрыты глаза для глубинъ бытія, когда человѣческая душа не реагируетъ религіозно на впечатлѣнія отъ міра, тогда она видитъ въ мірѣ лишь ту его сторону, съ которой она слыть, мертвъ, безобразенъ, безблагодатенъ, и безжизненъ. Когда же воръ и чувства человѣка дѣйствительно раскрыты, когда онъ вновь обрѣтаетъ хотя бы смутнѣе чутые таинственности, глубинности значительности бытія, его совершенію свободнап и не-

предвзятая познавательная направленіность на міръ, его *научное познаніе* паталкиваетъ его на таїнъ стороны бытія, которая, вѣдь большей или меньшей степенью, свидѣтельствуетъ о той сверхмірной тайнѣ бытія, о которой говорить религіозное познаніе. Обыкновенно воображаютъ, что здоровое, нормальное научное познаніе есть холодно-спокойное, никакими внутренними духовными силами не охваченное, констатированіе того, что дано въ природѣ, какое-то предопределѣніе только самимъ эмпиріческимъ объектомъ зеркальное отображеніе неотвѣтно и непосредственно предстощей дѣйствительности. Это понятіе о *наукою*, познаніи гносеологически и психологически совершение ложно. Истины науки не дашь памъ непосредственно — иначе наука ничего не прибавила бы къ непосредственному восприятію, доступному яостѣдному познанію. Въ научномъ яознаніи мы творческими усилиями мысли и воображенія добираемся до скрытыхъ глубинъ міра; и результатъ его опредѣленъ не только тѣмъ, въ какомъ направлениі мы ищемъ, какие вопросы мы себѣ ставимъ, пасоколько широки горизонты нашего воображенія, и каковы тѣ понятія, въ которыхъ мы выражаемъ познаваемую дѣйствительность. И въ дурномъ, и въ хорошемъ смыслѣ — и въ отношеніи царящихъ въ науки заблужденій, и въ отношеніи еи положительныхъ истинныхъ достижений — научное познаніе и отдѣльного человѣка и цѣлой эпохи заимствуетъ отъ ихъ общаго міровоззрѣнія, ихъ духовныхъ интересовъ, ихъ жизненоощущенія — коротко говоря, ихъ вѣры — въ посѣдѣніемъ, самотѣ живомъ и конкретномъ смыслѣ этого понятія. Поэтому также ложно и представление о неизрѣвномъ прогрессѣ научнаго знанія. Если оставить въ сторонѣ сравнительно несущественными достижениемъ, непосредственно охваченными усовершенствованіемъ чисто техническихъ орудий наблюденія (причемъ нельзя еще забывать, что и совершенствование техники идетъ въ направлениі, обусловленномъ господствующими — теоретическими и практическими — интересами человѣчества), то развитие научнаго знанія, будучи зависимо отъ развитія общаго духовнаго уровня вѣрованій и устремлений человѣчества, раздѣлываетъ всѣ перепитія посѣдѣнія и вмѣстѣ съ ними то идетъ впередъ, то оставляется, то, иаконецъ, пытится паздѣ и утрачиваетъ множество цѣннѣй-

нихъ достиженийъ прошлаго. Античнайа наука, а также и средневѣковая наука, отличаются отъ новой науки не однѣмъ лишь тѣмъ, что они предшествуютъ послѣдней и потому лишены ея послѣднихъ, будто бы всегда наивысшихъ достиженій. Они отличаются отъ нея всѣмъ своимъ стилемъ, направленіемъ своихъ интересовъ, общими философскими понятіями, въ которыхъ выражаются ихъ специальные выводы. И теперь за послѣднее время (о чёмъ подробнѣе ниже) мы начинаемъ сознавать, что съ перемѣной этихъ общихъ духовныхъ условий научнаго знанія мы не только кое что выиграли и пробѣгли въ новой науѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и потеряли многое цѣнное. Здѣсь достаточно предварительно указать, что передъ нынѣшними глазами совершается частичное возрожденіе аристотелевской біологіи, платоновскаго ученія объ идеалѣ, логической тонкости средневѣковой схоластики, психологическихъ ученій античныхъ и средневѣковыхъ мистиковъ.

Эта зависимость общаго направлений, а потому и общихъ итоговъ научной работы отъ цѣлостныхъ духовныхъ силъ, интересовъ и вѣрованій какъ отдельнаго человѣка, такъ, въ особенности, цѣлыхъ историческихъ эпохъ, есть прежде всего неизѣбѣнныи фактъ, который надо просто констатировать, какъ таковой. Но этотъ фактъ — сознаніе котораго противодѣйствуетъ столь распространенной вѣрѣ въ неизѣблемость и высшую авторитетность господствующихъ научныхъ идей — сияетъ и въ сознаніи, которое противодѣйствуетъ не обѣ одной лишь, ограниченнѣи человѣческихъ силъ и относительности всѣхъ научныхъ построений и системъ; его нельзя понимать какъ доказательство субъективности, т. е. произвольности и потому опороченности всѣхъ человѣческихъ знаній. Ибо эта зависимость можетъ одинаково быть и чисто психологической, опирающейся на достовѣрность выводовъ, зависимость отъ предвзятыхъ и ложныхъ мінѣй, и объективно правомѣрной обусловленностью частныхъ достиженій глубиной и широтой общихъ прозрѣній, — сверхъ научныхъ, но совсѣмъ не противонаучныхъ постиженій. Дѣло идеть не о пригнушительномъ и вѣнчаніемъ подчищеніи науки слѣпымъ вѣрованіемъ, а о свободной, и внутренней ея опредѣленности общими міровоззрѣніемъ, правомѣрность которой зависитъ исключительно отъ степени истиности, глубины и полноты этого міровоззрѣнія.

Надо сказать, что и современный господствующій взглядъ на науку, требующій совершеннай автономіи и державной независимости специальнно-научнаго знанія, дѣлаетъ фактически исключеніе дѣла вліянія на науку той вѣры, которая кажется *ему* истинной. Господствующее возврѣніе склонно, напр., придать «витализмъ» въ біологіи, или медицинскія ученія, допускающія иеноисредственное дѣйствіе духовныхъ силъ на здоровье человѣка, потому что такое взгляда находятся подъ вліяніемъ «метафизики»; въ античныхъ естественно-научныхъ идеалахъ оно съ неодобрѣніемъ уматриваетъ незаконное вліяніе эстетической идеи міровой гармоніи на научную мысль; оно же считаетъ вполнѣ въ порядке вещей, что, напр., картезіанская и ей подобная механистическая метафизика на 200 съ лишнимъ лѣтъ опредѣлила собою все развитіе новой физики, или что дарвинизмъ сложился подъ вліяніемъ общаго, подсказаннаго современій экономической жизнью и ученіями Мальтуса, впечатлѣнія ожесточенной борьбы за существование, или что Генкель разрѣшилъ вѣсъ «міроная загадки» съ точкою зренія убогаго материалистическаго монизма, или, что вся психология XIX вѣка стоитъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ атомистическихъ и материалистическихъ представлений. Если, такимъ образомъ, ходъ и результатъ научнаго знанія фактически и совершаючи неизѣбѣнно внутренне опредѣленіе общей вѣрой изслѣдователя или его эпохи, то требование «чистой» или безусловно самозамкнутой науки отпадаетъ просто за его неосуществимостью (мы не говоримъ, конечно, о безспорномъ элементарномъ требованіи вѣнчаній, правовой свободы научныхъ мінѣй, обѣ отверженіи церковной цензуры и вспѣкѣ вѣнчаній опеки надъ наукой, — что столь же самоочевидно, сколь мало затрагиваетъ вопросъ о внутреннемъ соотношеніи между наукой и вѣрой). И задача заключается не въ томъ, чтобы научный изслѣдователь не опредѣлялся никакимъ міровоззрѣніемъ, никакими общими интересами, а только въ томъ, чтобы его вѣра была по возможности близка къ истинѣ, и достаточно широка и глубока, чтобы не ограничивать, а расширять его умственныи кругозоръ.

Если мы принемотримся, съ этой общей точки зренія, къ характеру новой европейской науки, то мы должны будемъ усмо-

тъѣтъ ея своеобразіе не въ томъ, что она стала «чистой», «автономной», независимой отъ вѣры наукой, а въ томъ, что — тогда какъ античное и средневѣковое сознаніе развивалось изъ религіознаго міровоззрѣнія, новая наука опредѣлена атеистическімъ сознаніемъ и потому сосредоточена именно на тѣхъ сторонахъ мірового бытія или пытается уложить міровые явленія въ такія понятія, которыхъ согласовались бы съ этимъ атеистическімъ сознаніемъ. Отсюда вѣдь и рождается логически совершеніе безсмысленное, какъ указано выше, убѣжденіе, что современія наука опровергаетъ религію. Но какъ ни безсмысленно это мнѣніе — какъ уже показано, никакіе выводы науки не могутъ даже коснуться непосредственной очевидности религіозной вѣры для того, кто обладаетъ соответствующимъ ей органомъ восприятія — иссомнѣнію одно: только атеистическое сознаніе можетъ въ настоящее время (или, лучше сказать, могло въ недавнѣе прошлое) вести къ законченому, неразъдѣляемому внутренюю двойственности міросозерцанію (если отвлечься, конечно, отъ внутренней противорѣчивости, присущей атеизму, въ силу которой на немъ никогда не можетъ быть построено цѣльное жизнеопытіе), тогда какъ религіозное сознаніе обречено, при современіи или идентично сице безраздѣльно властовавшемъ духовиомъ состояніи науки на мучительную двойственность между религіозной вѣрой въ Бога и признаніемъ совершенію безбожнаго, слѣпого и мертоаго міра. Античная наука впервые открыла космосъ, какъ божественное единство и божественную гармонію мірового бытія, и на этомъ общемъ сознаніи утвердила научное познаніе отдельныхъ закономѣрностей міровыхъ явленій; христіанское сознаніе, натолкнувшись на этотъ, сначала чуждый и враждебный ему міръ языческаго сознанія, длительнымъ и упорнымъ трудомъ его усвоенія и творческой переработки, въ лицѣ средневѣковой науки создало картину міра, также гармонировавшую съ религіозной вѣрой и слитую съ ней въ цѣльное міровоззрѣніе; напротивъ, новая наука, руководимая иллюзіями невѣрия или религіознаго индифферентизма, разрушило космосъ и гоздало представление о мірѣ, какъ хаосъ слѣпыхъ и мертвыхъ силъ и тѣмъ утвердила въ душѣ религіознаго человѣка нового времени мучительную двойственность между религіозной вѣрой и научнымъ сознаніемъ; и, во имя иллюзіи «автономіи» научного знанія, господствующее възаѣмнѣе требуетъ утѣшнѣнія этого болѣзньнаго разрыва.

Но совершенно очевидно, что живое и сильное религіозное сознаніе не можетъ удовлетвориться этимъ разрываомъ. Религіозное сознаніе нашего времени, конечно, не можетъ и не должно просто отвергнуть, «спокерѣть» всю новую науку и заставить человѣчество вернуться къ драгими представлѣніямъ о мірѣ. Это одинаково и невозможно, и неправомѣрио: ибо научный представлѣнія о мірѣ могутъ измѣниться и совершенствоваться не извѣтъ, а только извѣнти, сплами самого же научнаго познанія; и въ этомъ смыслѣ наука безспорно «автономна». Но религіозное сознаніе нашего времени — совершенію также, какъ христіанство при его первомъ развитіи среди языческой культуры — стонть передъ задачей *творческаго обладанія и творческой внутренней переработки* научной мысли, преодолѣнія тѣхъ ея односторонностей и ограниченностей, которыя возникли при дѣйствіи на человѣческую мысль атеизма и индифферентизма. И пригомъ и эта задача не можетъ и не должна совершаться иарочито умыщленно: она должна и будетъ совершаться и — какъ мы постараемся ниже показать — фактически уже совершается сама собою, совершенію иллюзіи, черезъ то углубленіе и расширение познавательнаго кругозора, которое неизбѣжно даруется религіознымъ сознаніемъ. Наука не служитъ здѣсь сознательно посторонней ея задачей — согласованію своихъ учений съ религіозной вѣрой и мыслью; она иначе не стѣсняется и ишь въ чёмъ не ограничивается; но, она, напротивъ, обогащается и углубляется притокомъ къ ней новыхъ внутреннихъ силъ; занятая только своимъ собственнымъ дѣломъ — безкорыстными и свободными исканіемъ истины въ познаніи взаимоотношеній міровыхъ явленій, она именно въ силу расширения и углубленія своего кругозора, неизбѣжно приходитъ къ новой картинѣ міра, преодолѣвающей прежнюю ограниченность, а съ нею и несоглагованность ея съ религіознымъ сознаніемъ.

Приципіально и по существу дѣло обстоитъ здѣсь такъ: наука, познавая исключительную внутреннія взаимоотношенія частей мірового бытія, общія черты и явленія міра, оставляя въ сторонѣ всіяя религіозныя вѣрованія и ученія и не ру-

ководясь ими умыслишю, — если только взоръ ея не стѣснѣнъ шорами, налагаемы-ми предвзятымъ материализмомъ и на-туралізмомъ, если только у нея есть готовность видѣть міръ во всей его широтѣ и глубинѣ — неизбѣжно наталкивается на прямые или косвенные слѣды божествен-наго начала въ мірѣ, на явленія, необъ-яснимыя изъ слѣпыхъ и мертвыхъ без-божьихъ силъ. Передъ нею тогда невольно — безъ того, чтобы она сознательно стрем-илась къ этой иѣли — начинаетъ воз-создаться разрушенный ея же слѣпотой таинственный и многозначительный живой космосъ; и ишти, связующія этотъ космосъ съ Богомъ, тогда сами собой открываются философскому умовозрѣнію, и само собою восстановляется цѣльность религіозно-философскаго жизне и міропониманія.

Именію этотъ процессъ, хотя еще и въ очень слабой мѣрѣ и лишь въ начаточной формѣ, совершается въ современной науки за послѣднюю четверть вѣка. Какъ ни слабо пробужденіе религіозной мысли или религіозныхъ интересовъ, вѣриѣ даже по болѣйшей части пробужденіе просто вимінанія къ болѣе глубокому и духовному слою бытія — оно уже начинаетъ прино-сить свои плоды въ науки. Какъ ни мало то, что уже сдѣлано, по сравненію съ тѣмъ, что еще предстоитъ сдѣлать — но если обозрѣть общимъ взоромъ иеремыни, прошедшія во всѣхъ областяхъ научнаго знанія за послѣднюю четверть вѣка, то получается впечатлѣніе полнаго перево-рота научнаго міровозрѣнія, полнаго ирушенія той безвожной картины міра, которая въ XIX вѣкѣ почти единовѣчно царila надъ умами. Этотъ переворотъ совершился и совершаются далеко не всегда и скорѣе лишь въ рѣдкихъ случаяхъ учеными, обладающими религіозной вѣрой; таковыя, вѣдь, и доселѣ составляютъ до-вольно рѣдкое исключение среди ученыхъ. Но онъ явственію опредѣлить новыми общими условіями духовной жизни; онъ есть результатъ того, что въ общей духовной жизни, въ общихъ вѣрованіяхъ и умонастроеніяхъ европейскаго человѣчества поѣхѣлъ новый свѣжій воздухъ, что души человѣческія начали распра-вляться и освобождаться отъ гнета узкихъ, удушающихъ воззрѣній. Этому перевороту далеко еще не подведены итоги, онъ еще идетъ своего подлиннаго и полнаго синте-тическаго осмысленія въ новой натур-философіи и космологіи, для которой, очевидно, еще не созрѣло время. Но иѣ-

которая его общія перспективы уже виды-пя я хотѣлъ бы здѣсь въ скатой, схемати-чески-общей и бѣглой формѣ ихъ из-мѣтить.

Начну съ переворота, совершившагося и совершающагося въ психологіи — въ науки о внутренней жизни человѣка. Втчение 19 вѣка и въ особенности во второій его половиѣ единственныя науч-ныя познаніемъ душевной жизни счи-тались таинъ наз. «эмпірическая психологія» которая сама себя провозгласила (по формулѣ Фр. А. Лаше) «психологіей безъ души». «Душа» считалась понятіемъ метафизическимъ, не только излишнимъ, но и вреднымъ для объективнаго научнаго познанія душевной жизни. И притомъ явленія душевной жизни представлялись въ троекомъ смыслѣ «безъ души»: ото-гралось ихъ единство, отвергалось наличіе въ нихъ глубины, и отвергался моментъ разума или смысла въ душевной жизни. Въ первомъ отношеніи душевная жизнь (въ англійской «ассоціаціоній» психологіи, въ психологіи Герберта, и вообще въ господствующихъ общихъ понятіяхъ специальныхъ психологическихъ изслѣ-дований) представлялось, какъ безсмыслий наборъ отдельныхъ элементовъ («пред-ставлений», «ощущеній» и т. п.), которые сталкиваются между собой, примыкаютъ другъ къ другу или отталкиваются другъ отъ друга. Эта «атомистическая» психологія, эта, по мѣткому выраженію Джемса, теорія «душевной пыли» (Mind-dust the-огу) въ настояще время работами Джемса, Бинга, Бергсона, «Вюрцбургской» психологической школы и повѣнѣш, идущей отъ Эриофельса, школой т. и.а. «Gestalt the-огie» (Келеръ и Вортгеймеръ) совершенно и окончательно отвергнута и опровергнута. Работами этими обнаружено, что душевная жизнь вездѣ и всегда является именію непосредственномъ и непредвѣ-тому наблюденію картину первичнаго, сплошнаго и сплошнаго единства; и «атомистическая» психологія изобличена, какъ пропизвольная теоретическая конструкція, противорѣчашая опыту. — Съ другой стороны, эмпірическая психологія рѣзко противопоставляла себя «метафизикѣ души» въ томъ отношеніи, что утверждала, что научное познаніе душевной жизни можетъ и должно описывать только во-юю и явственію данное, какъ бы открыто лежащее на поверхности душевной жизни. И эта позиція въ настояще время окончательно сдана. Психологія и даже чисто

медицинская, родственная ей наука — психопатология — съ такой явственностью натолкнулась, въ лицѣ «подсознательной» сферы, на практическую и теоретическую необходимость считаться съ не-явнымъ, скрытымъ, глубиннымъ слоемъ душевной жизни, что представление о научномъ познаніи душевныхъ явлений, какъ простого съчитыванія того, что явствено стоитъ на влоской поверхности душевной жизни, снаружи ея, было изобличено также, какъ предъявленный методъ, совершенно неадекватный своему предмету, и замѣнено понятиемъ психологического проиницавшій въ темную, скрытую глубину душевной жизни; и самая вліятельная, въ психологіи и медицинѣ, школа-школа «психоанализа» — отныне именуетъ свою работу какъ «Tieferpsychologie» «психологіей глубины», — Наконецъ, въ третьихъ, «эмпирическая психологія» отвергла «душу» какъ начало разума или смысла въ душевной жизни, подходя къ послѣдней, какъ къ слѣнному механизму, какъ къ безсмысленной игрѣ и комбинаціи душевныхъ явлений, посѣщихъ характеръ простыхъ, принципъ опредѣленныхъ фактовъ. И это представление въ настоящее время совершило устарѣло и признало ложнымъ. Вся новѣйшая психологія опредѣлена однѣмъ простымъ и геніальнымъ открытиемъ, внесеннымъ въ нее австрійскимъ психологомъ Брентано, который, воспитанный на католическихъ традиціяхъ, воспринялъ въ средневѣковой философіи и внес въ психологію вдю «интенціональности», «смысловой направленности» душевной жизни — въ познаваніи, оцѣнкѣ, любви, ненависти — на предметный міръ. Изъ этой идеи Брентано выросла вся школа «феноменологіи», замѣнившая познаніе механизма душевной жизни познаніемъ ея смыслового содержания; и въ настоящее время представление о душевной жизни, какъ стѣной игрѣ безсмысленныхъ процессовъ, смѣшилось, или смѣняется представлениемъ о ней, какъ живомъ единстве телесологическихъ силъ, направляемыхъ на осмысленіе и духовное овладѣніе предметнымъ міромъ. Это глубокое замѣненіе во всемъ пониманіи душевной жизни выразилось уже въ радикальной реформѣ которой подвергается въ настоящее время столъ, казалось бы, натуралистическая медицинская наука, какъ психопатология. Вліяніе феноменологіи и «интенціонализма» (имѣть съ вліяніемъ учений психоанализа) сказалось, здѣсь въ

томъ, что психопатология — въ трудахъ такихъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ, какъ Ясперсъ, Кречмеръ, Шильдеръ — изъ науки о разстройствѣ механизма душевной жизни превращается въ науку о разстройствѣ смысловыхъ связей, о заболѣваніяхъ міровоззрѣй — науку, которая опирается, прежде всего, на философско-психологическую и, можно даже сказать, религіозно-философскую или религіозно-психологическую теорію сущности и типовъ человѣческаго міровоззрѣнія.

Въ силу этихъ глубокихъ измѣнений, происшедшихъ за послѣднее время въ пониманіи задачъ психологіи къ своеобразію ея предмета, можно сказать, что — какъ и далека еще современная западная психологія отъ огѣи и ученія всей глубины той реальности, которая дана въ лицѣ человѣческой душевной жизни — она принципіально уже усмотрѣла сверхприродное, идеальное существо душевной жизни и отвергла чисто натуралистическое ея пониманіе. Аналогичное, столь же принципіальное измѣненіе совершилось и въ смежной области здѣнія — въ психо-фізиологіи, въ ученіи обѣи отношеній между душевными и тѣлесными явленіями. Еще недалеко то время, когда въ этой области, подъ навѣнчившимъ и соблазнительнымъ имѣніемъ «психо-физиического параллелизма», господствовала скрытый материализмъ (и уже не говорю обѣи открытомъ материализмѣ, который фактически имѣлъ большее вліяніе, но которого больше серьезные ученые давно уже стали стыдиться). Практически существенный основной выводъ этого ученія (его ученое обоснованіе мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ) сводился къ тому, что наша душевная жизнь есть безсилный и бездѣйствіенный спутникъ или призракъ нашей тѣлесной жизни, ии въ какоѣ мѣрѣ не опредѣляющій послѣднюю и не воздѣйствующій на нее. И это ученіе тоже въ настоящее время уже отошло въ область преодолѣнія прошлаго — по крайней мѣрѣ для вѣхъ болѣе пропицательныхъ и сидѣдущихъ ученыхъ. Его аргументы изобличены, какъ неосновательные и никто уже не согласенъ цѣлою этихъ минувшихъ аргументовъ купитъ парадоксальность его выводовъ. Практически существенно въ этой области для насъ то, что — если европейская наука еще лѣть 20 тому назадъ считала нашъ духъ, нашу душевную жизнь совершенно и всецѣло порабощенной тѣломъ, а тѣлесную жизнь — совершенно не-

доступной душевным или духовнымъ воз-
дѣйствіемъ, — въ настоящее время воз-
можность двустороннаго взаимодѣйствія
между душевными и тѣлесными явленіями
стала едва ли не общепризнанной фактъмъ. Этотъ выводъ имѣть неизмѣримое
практическое значение: онъ означаетъ, что
если нашъ духъ и находится, по общему
правилу, въ пльну у нашихъ чисто тѣлесныхъ процессовъ, то, съ другой сто-
роны, онъ прищиппально можетъ стать
и властелиномъ тѣла, опредѣляюще воз-
дѣйствівать на свою тѣлесную жизнь
или освободиться отъ ея вліянія. Отсюда,
прежде всего возникаетъ возможность со-
глашавія между научными теоріями пси-
хофизіологии и данными аскетической практики — тѣмъ даними, которая наука
доселе либо игнорировала, либо произ-
воляло отвергала, какъ измышленія. От-
сюда дается научное оправдание духовныхъ
премъжъ тѣлеснаго исцѣленія, духовнаго
врачеванія. И мы присутствуемъ при воз-
никновеніи и развитіи — въ лицѣ пси-
хоаналитической школы, ученія Куз и
родственныхъ направлений — психотерапіи. То, что еще недавно для «просвѣщен-
наго» ученаго было вымысломъ, плодомъ
легковѣрія, пѳрѣжества и шарлатанства —
возможность, молитвеннаго исцѣленія и
вообще вліянія вѣры и пробуждаемыхъ
его духовныхъ силъ на тѣлесное здоровье —
становится уже твердо установленнымъ
наукой фактъмъ. Врачъ новой школы
начинаетъ уже болѣе походить на древ-
наго цѣлителя, чѣмъ на врача недавнаго
прошлаго, вѣрившаго только въ плюши
и порошки.

Въ связи съ этимъ измѣненіемъ хара-
ктера психофизіологическихъ ученій ста-
ть разителльный фактъ возникновенія новой — съ прецѣнѣ точки зреініи недопу-
стимой и безъысленной — области знанія (или, вѣришъ, воскресеніе древнѣйшаго
знанія) въ лицѣ научнаго изученія т. наз.
«метапсихическихъ» или оккультныхъ яв-
леній. Сюлько бы сущѣрія и легковѣрія,
нечистаго и корыстнаго любопытства не
окружало эту смутную область, и не пре-
пятствовало бы ея объективному познанію и
какъ бы кто ни относился къ ней по
существу, остается характернымъ и замѣ-
чательнымъ, хотя бы съ психологической
и исторической точки зреінія, что цѣлый
рядъ крупнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ
современныхъ ученыхъ, преибрегая на-
смѣшками и рискуя всей своей ученой
репутацией и карьерой, серьезно и добро-

совѣстно изучаютъ факты этого рода, твердо
вѣрятъ въ ихъ реальность и примѣняютъ
къ нимъ методъ экспериментальнаго ес-
тествознанія. Начиная съ 70-хъ и 80-хъ
годовъ 19 вѣка, это движение медленно, но упорно и побѣдоносно пробивается себѣ
путь синтезъ стыку «просвѣтительскихъ» и «научныхъ» предубѣждений. Къ числу
лицъ, отдавшихся этимъ изысканіямъ или
по крайней мѣрѣ серьезно имъ интересу-
ющихся, принадлежатъ первоклассные ев-
ропейскіе ученые, начиная съ германскаго
астронома Целлінера, англійскаго біолога
Уайлса и фізика Крукса — такихъ имена,
какъ сэръ Оливъръ Лоджъ, Бергсонъ,
М-е Кюри, Шарль Ринь, Флурінъ,
Вилліамъ Джемсъ, не говоря уже о множествѣ
научныхъ «звездъ» второй величины. Англійскій фізикъ Крауфордъ создаетъ
систему механики «телептическихъ»
пленей (явленій самопроизволь-
наго движенія мертвыхъ тѣлъ въ присутствіи
медиума), Бергсонъ предсѣдательствуетъ
на съѣзда «общества психическихъ
изысканій» и пропагандируетъ рѣчь, посвя-
щенную філософскому объясненію при-
еній, первоклассные фізикъ изслѣ-
дуютъ съѣтовыя излученія и «матеріализацію»,
исходящіе отъ медиума, вели-
чайший современникъ германскій біологъ
Гансъ Дришъ мечтаетъ по явленіямъ матеріализаціи
разгадать основы загадки
эмбриологии и біологии, маститый фран-
цузскій фізіологъ Ринь пишетъ обширное
руководство «Traité de metapsychique», въ
которомъ собираются, систематизированы и
отчасти экспериментально проверены тысячи
фактовъ телепатіи, психопиѳнія и
чтенія мыслей, самопроизвольныхъ дви-
женій предметовъ, таинственныхъ сту-
ковъ, матеріализаціи и привидѣній. Кто
хотѣлъ бы го знакомъ съ этой научной ли-
тературой, не можетъ отдѣлиться отъ
впечатлѣнія, что мы узде искаемъ въ «по-
вомъ средневѣковъ». Но это не только
исторически и психологически любопытно
для описываемаго измѣненія умонастро-
енія современной науки; даже при вели-
чайшемъ скептицизмѣ и осторожности,
но при налагнѣ подлиннаго свободнаго
отношенія къ дѣлу, нельзя не прийти къ
выводу, что наука натолкнулась здесь
на факты, которые не только рагѣе были
и неизвестны, но и казались абсолютно
недопустимыми — на факты связи под-
сознательныхъ, распятыхъ глубинъ че-
ловѣческой души съ родственными ей
стихійными космическими потенціями —

и что въ лице этихъ фактовъ наука соприкоснулась съ какой то таинственной, противорѣчашей всмъ гospодствующимъ представлениямъ о природѣ, глубиной подпочвой космической и пеинческой жизни.

Аналогичный глубокий процессъ изнутри реформы совершается и въ современной биологии. Здѣсь рѣшающими являются два факта: крушение дарвинизма и возрожденіе витализма. Правовѣрный дарвинизмъ съ его учениемъ о происходѣніи цѣлесообразныхъ формъ и функций органической жизни изъ накопленія случайныхъ полезныхъ памѣній и наслѣдственія иль закрѣпленія въ борьбѣ за существованіе, и механическое возврѣтие на организмъ, какъ сложную физико-химическую машину, принципіально не отличную отъ неорганическаго міра — совмѣстно составляли опору для картины міра, какъ яггрегата стѣнныхъ силъ и мертвыхъ веществъ. Еще 2 — 3 десятилѣтія тому назадъ сомнѣніе въ обоихъ ученіяхъ привыкало за признакъ научной отстънности или реальности и считалось несовмѣстимыми съ «хорошимъ тономъ» въ науки. Въ этомъ отношеніи все теперь измѣнилось. Въ настоящее время врядъ ли найдется образованій биологъ, который безъ оговорокъ раздѣлялъ бы классическое ученіе о дарвинизмѣ, и преобладающее, уже наиболѣе пліятельное теченіе признаетъ полный вражъ дарвинизма и неизбѣжность допущенія теоретическихъ формирующихъ силъ биологической эволюціи. Съ другой стороны, какъ бы ни раздѣлялось общественное видѣніе научныхъ круговъ въ вопросѣ о «механизмѣ» и «витализмѣ» въ биологии, знаменательнымъ остается фактъ, что цѣлый рядъ крупнейшихъ биологовъ (бо главъ которыхъ стоитъ Гансъ Дришъ) не только рѣшились вообще воскресить какое то осмѣянное ученіе витализма, но и сдѣлали въ этомъ смыслѣ поразительныя, ерѣдъ ли опровергнутыя экспериментальными открытия (подробности см. въ «Philosophie des organismen» и въ «Witalismus, als Geschichte und Lehre» Ганса Дриша). Въ результатѣ этихъ и иныхъ подобныхъ изслѣдований (ср. напр., замѣтительно изслѣдование Е. Венчера о наличіи цѣлесообразнаго устройства организмовъ, служащаго не чистъ самимъ, а инымъ, чуждымъ ему живымъ существамъ, т. наз. fremdenliehe Zweckmussigkeit) и въ связи съ крушениемъ дарвинизма телевологическое возврѣтие на

природу, — можно сказать, воскрешенный аристотелизмъ, — торжествуетъ въ биологии побѣду надъ столь незыблѣмо, казалось, утверждаемымъ механистическимъ возврѣтиемъ. Миръ цѣлесообразно устроенныхъ и цѣлестремительно дѣйствующихъ живыхъ существъ становится снова неопровергнутымъ, фактическимъ свидѣтельствомъ обнаружения въ природѣ какихъ то разумныхъ, творчески формирующихъ силъ. И это движение мысли переступило уже за предѣлы биологии, распространившись и на область неорганическаго міра. Замѣтительное, обратившее на себя всеобщее внимание, изслѣдование англійскаго геолога Генрерсона «Полезность среди» («The fitness of environment») осмѣливается утверждать, что полезныя для жизни свойства земной коры, воды и атмосферы никакъ не могутъ быть объяснены изъ случайныхъ комбинацій слѣдыхъ физико-химическихъ силъ, а требуютъ допущенія дѣйствія телевологическихъ силъ. Не считалъ себя компетентными оцѣнивать эту теорію по существу, мы не можемъ не подчеркнуть разительной симптоматичности его для характеристики глубокаго переворота, совершающагося на нашихъ глазахъ въ изучьемъ міросозерцаніи. Въ этихъ научныхъ теченіяхъ огруженійцій міръ терпеть столь привычную уже намъ черту безъмыслия хаоса случайныхъ силъ и мертваго вещества и слова начинаютъ памъ раскрываться, какъ таинственный, гармонически слаженный, полныи живыхъ силъ космъ, наводящій человѣка на мысль объ его Божественномъ Творцѣ.

Труднѣе всего опѣнить общіе итоги новѣйшаго развитія наукъ о неорганической природѣ — физики и химіи — не только потому, что эта область менѣе всего доступна не специалистамъ, но и потому, что и по существу здѣсь все находятся въ состояніи броженія и сами итоги еще не могутъ быть подведены. Что здѣсь подготавливается, а отчасти уже совершился полный переворотъ всѣхъ прежнѣхъ господствовавшихъ возврѣтий — это совершение очевидно; ясно также, что въ такихъ открытияхъ, какъ разложеніе атомовъ на зарядъ силъ, или въ теоріи относительности, готовится крушение какъ старого механистического естествознанія, такъ и традиціоннаго атомизма.

Миръ «мертвой» матеріи становится на нашихъ глазахъ болѣе эмбикимъ, подвижнымъ, какъ бы дематериализируется; схема разъ павсегда даннаго однороднаго пусто-

го пространства, въ которомъ движутся устойчивыя, неразложимыя частицы мертвай матеріи, замыкается какимъ то загадочными, трудно постижимыми, но во всякомъ случаѣ гораздо болѣе тонкими и гибкими понятиями. Воздерживаясь отъ всякаго сужденія въ этой области, мы вправѣ все таки выразить сознаніе, что здѣсь разбиты какія то оковы мысли и открываются, какъ то, еще неясные, но болѣе широкіе горизонты, которые даютъ болѣй просторъ для религіозно-философскаго осмысленія міра.

Мы не имеемъ возможности говорить здѣсь объ особнякомъ стоящей сферѣ гуманитарныхъ наукъ, наукѣ о человѣкѣ, его исторіи, культурѣ и нравственно-правовой жизни. Эта сфера знанія, которая для господствовавшаго натурализма была какимъ то *enfant terrible*, ибо самое ея существованіе, какъ особой области бытія и жизни, нарушило стройность натуралистического мировоззрѣнія, прежде всего все болѣе начиная осознаваться въ своей основополагающей онтологической значительности; всѣ попытки реформировать ее, превратив ее въ «точную» науку «по образцу естествоизнанія», оказались явственію покушеніямъ съ негодными средствами. Убогий и безформенный недоносокъ натуралистического естествовѣданія, т. н. «соціологія», оказался бесплоднымъ и нежизнеспособнымъ. Съ другой стороны, во всѣхъ областяхъ обществовѣданія органическое духовное воззрѣніе вытеснило натуралистически атомистическую картину жизни. И здѣсь все еще находится въ состояніи становленія, иѣтъ рѣшающихъ тотовыхъ итотовъ, и для пробивающаго себѣ путь новаго жизненноманія предстоитъ еще большая и плодотворная работа. Эта работа отчасти легче имѣло потому, что мы находимся здѣсь въ сферѣ, по существу родственной религіозной жизни — въ сферѣ духовнаго творчества и жизни человѣка, сферѣ, ко-

торой по самому ея существу имманентно присуще внутреннія осмысленность, реальное наличіе нравственныхъ и духовныхъ началъ. Отчасти же она гораздо труднѣе именно потому, что здѣсь она сводится къ подлинному религіозному осмысленію собственной жизни, постѣднее же требуетъ напряженія внутреннѣхъ религіозныхъ силъ человѣка. Такъ, и доселе испытываемое, какъ тяжкій конфликтъ, разногласіе между положительной исторической наукой и свидѣтельствомъ преданіемъ человѣчества можетъ быть преодолѣно лишь подлинной побѣдой, въ общихъ представлѣніяхъ о человѣческой жизни, религіозной вѣры надъ господствующими циническими негѣрѣсмъ. Но и здѣсь уже есть въ этомъ смыслѣ весьма характерные и многозначительные симптомы: еще столь недавно вызывавшіе къ себѣ полное довѣріе разрушительная историческая критика религіозныхъ преданій начинаетъ изобличаться въ своей произволности, предвзятости и «внутреннѣхъ противоречіяхъ».

Мы живемъ въ многозначительное и особенно ответственное время. Какъ бы ни бушевали вѣтъ наѣсъ, въ общественно-исторической жизни и въ сознаніи широкихъ массъ, соучаствующихъ иныхъ въ строительной жизни, волны негѣрѣя — въ тайной, доступной лишь избранной части, лабораторіи внутреннаго духовнаго творчества, совершаются процессъ пересмотра всѣхъ жизненныхъ понятій, порожденныхъ нѣдѣрющими гуманизмомъ и натурализмомъ прежней эпохи. Невидимый вѣнчаному взору приливъ творческихъ религіозныхъ силъ опять-таки восходитъ человѣческую мысль и готовитъ ростъ новой науки, согласующейся съ религіозными сознаніемъ и способной на его основе утвердить новое, животворящее и осмысливающее цѣлостное жизнепониманіе.

С. Франкъ.

ЕПИСКОПЪ-СТАРЕЦЪ.

(Воспоминанія обѣ епископъ Антоніи Флоренсію).

Въ 1918 году въ Донскомъ монастырѣ въ Москвѣ скончался Преосвященный Антоній Флоренсій, бывшій епископъ Вологодскій.

Въ Москвѣ и провинціи многіе знали Владыку, какъ мудраго и благодатнаго духовнаго руководителя. Онъ былъ настоимъ православнымъ «старцемъ» — руководителемъ людей и въ ихъ практической жизни и на ихъ путяхъ къ спасенію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣлъ свои «себяности», отличающія его отъ нашихъ старцевъ и приближавшія его къ нашей современности. Во-первыхъ, онъ былъ епископъ, съ необычайно сильнымъ сознаніемъ въ себѣ силы и власти епископа Вселенской Церкви: во-вторыхъ, онъ очень широко смотрѣлъ на условныя формы современности ему церковной обстановки, хотя часто приужденъ былъ подчиняться этой обстановкѣ, но внутренне всегда былъ отъ нея свободенъ; наше сподвижное управление, оберъ-прокуратура, архимандриты и консисторіи никогда не казались ему вѣчными и немѣнными категоріями. Онъ былъ свободенъ и широкъ и въ своихъ сужденіяхъ о науцѣ, языческой древности, которую онъ очень чтилъ, природѣ, семье.

Я имѣлъ счастіе личнаго общенія съ Владыкой въ теченіе 1908 — 10 г. г. Послѣдующее имѣть задачей познакомить читателя съ его образомъ, поскольку онъ отразился въ иѣсколькихъ его бесѣдахъ, которыхъ я тогда же съ буквальной точностью записывалъ. Этими записями я

предпосылаю небольшое введеніе, гдѣ по-пробую собрать все то немногое, что уцѣлѣло у меня въ памяти о Владыкѣ.

Онъ жилъ въ Донскомъ монастырѣ «на покой» съ 1898 года, занимая точно то самое помѣщеніе, которое впослѣдствіи было отведено Святѣшему Патріарху Тихону, — отъ воротъ сейчасъ же направо, въ монастырской стѣнѣ. Пройдя подъ обширными массивными юбками воротъ, посѣтитель поднимался по узкой лѣстницѣ во второй этажъ. Въ годы моего знакомства съ Владыкой при немъ жилъ все тотъ же келейникъ Ил.; по часто Владыка самому приходилось подходить къ двери на робкій звонокъ (колоночникъ) посѣтителя. Постъ обстоятельныхъ разспросовъ черезъ запертую дверь, посѣтитель черезъ маленькую переднюю приглашался въ небольшую прѣмную, которая обычно служила и столовой — диванъ съ подушками, овальный столъ, кресло, иѣсколько стульевъ, дверь въ кабинетъ и спальню. Комната эта иѣсколько не характерна для хозяина: настоянія комната его, съ его образами, книжами, большимъ сундукомъ біографическихъ матеріаловъ — записей о его бесѣдахъ съ посѣтителями — все это было дальше — въ кабинетѣ и спальни Владыки, куда онъ допускалъ немногихъ, какъ особую милость.

Не всегда Владыка сразу выходилъ къ гостю: обычно посѣтитель томился въ прѣмной минутъ 30 — 40, съ тоскою прислушиваясь къ звуку склянокъ, плеску воды, тяжелымъ вздохамъ Владыки или

шелесту бумаги. Даваль ли Владыко собраться с мыслями посвятителю въ эти полуночны ожиданія, или готовился самъ къ приему и бессѣдѣ, перебирая свои замѣтки, относившіяся къ дѣлу, или, дѣйствительно, онъ (зимою), пока въстановится температура, нарушенная приходомъ гостя съ воздуха, какъ это описано было объяснялось.

Наконецъ быстрыми шагами выходилъ онъ самъ, сильнымъ движениемъ давалъ благословеніе, усаживалъ гостя и самъ усаживался въ кресль. За мною многочисленныя встречи съ Владыкою я видѣлъ столько самыхъ разнообразныхъ состояній: большими, гибкими, горчеными, но никогда не помню его вялымъ, равнодушнымъ, слабымъ. Всегдашняя бодрость, какая-то душевная выпрямленість, постоянная готовность къ дѣйствію — были его главными чертами. Таковъ огъ былъ и по наружности: очень высокий, пестрый, въ остроконечной скудѣ, съ темными суревыми глазами на темномъ, худомъ лицѣ. Такимъ именно я вспоминаю его чаще всего, хотя я часто видѣлъ его и въ другихъ аспектахъ: шутливымъ, ласковымъ; но и тутъ всегда чувствовалась его постоянная готовность къ бою, къ беспощадному дѣйствію. Говорилъ онъ, въ диалогахъ — отрывисто, посвѣтительно, немножко нетерпѣливо, а въ бесѣдахъ — монологахъ — очень драматично, выразительно и живо, богатымъ образнымъ языкомъ, не гишаючись простонародностью и грубоватостью.

Способы его общения съ посвѣтителями и руководства были очень разнообразны: иногда это была обстоятельная, ученая бесѣда, большую частью монологъ. Съ мною часто бывало, что я шелъ къ нему, приготовивъ и обдумавъ нѣсколько определенныхъ вопросовъ. Пришелъ; Владыка ни о чёмъ не спросилъ, даже не дастъ рта открыть, усадить и научиасть самъ творить; и очень рѣдко бывало, чтобы въ этомъ обширномъ монологѣ я не нашелъ прямыхъ отвѣтовъ на вопросы, съ которыми я пришелъ. Иногда руководство Владыки выражалось въ формѣ исповѣди, тщательной, настойчивой, беспощадной; иногда это было гибкое «отчитываніе», если это нужно было по соображеніямъ его педагогики. Въ гибкѣ, въ обличіи Владыки было страшно, но, по его словамъ, при самомъ сильномъ штурмѣ гибкѣ въ душѣ его всегда оставалась тишина, «кусочекъ яснаго толубого неба», иногда

это была молитва; много разъ и на себѣ, и на близкихъ и на незнакомыхъ мѣстахъ посвѣтителяхъ я наблюдалъ силу и дѣйствительность молитвы. Преосвященнаго.

Бывало, что онъ прерывалъ неожиданно бесѣду и уходилъ въ свою кабинетъ, яко для молитвы, на нѣсколько минутъ.

Бесѣды Владыки касались самыхъ разнообразныхъ вопросовъ: житейскихъ, научныхъ, философскихъ, но было у него нѣсколько излюбленныхъ темъ: греческий языкъ, бракъ и семья, нѣкоторыя психологическія вопросы, главнымъ образомъ изъ той несуществующей еще науки, которую Проф. о. П. Флоренскій называлъ биографіей.

Объ увлеченіи Владыки греческимъ языкомъ въ связи съ греческими Евангеліемъ я скажу позже, въ связи съ его бесѣдами на эти темы. А сейчасъ — нѣсколько словъ о двухъ послѣднихъ темахъ.

Вопросы индивидуальной психологіи, характерологіи и биографии занимали Владыку прежде всего какъ духовнаго руководителя множества разнообразныхъ душъ: отъ торговца квасомъ до профессора Московскихъ классовъ. У него было особый вкусъ и чутые къ вопросамъ человѣческой психо-физиологии, къ той области, где душевная дрожь стояла въ связи съ физическимъ складомъ человѣка, съ вопросами расы, породы, крови, темперамента. Справками изъ этихъ областей онъ часто мудро объяснялъ и разрѣшалъ запутанныя положенія и сложные вопросы, съ которыми къ нему обращались его духовники дѣти. Часто, говоря объ определенныхъ людяхъ и ихъ порокахъ, онъ говорилъ: «Это у него — въ крови, въ самой его физиологии; отъ этого онъ избавится только освободившись отъ тѣла», и изъ житій святыхъ приводилъ примѣры прочности и неискоренимости чертъ темперамента, такъ, напримѣръ, гибеливости.

Не только какъ духовникъ, но и какъ ученый, психологъ огъ всматривался въ человѣческіе характеры, изъ году въ годъ складывалъ и дѣлалъ записи за отдельными лицами, давалъ мастерскіе психо-физиологическіе портреты, и, я думаю, не безъ влиянія его о. П. Флоренскій пришелъ къ задачѣ найти законы, по которымъ строится индивидуальная биографія, характеристика возрастовъ, кризисы, характеристика имени и его вліяніе, планетные типы и т. д.

Обширные наблюденія и выводы въ этой области Владыка особенно пріимѣнялъ

къ двумъ сферамъ практической жизни: браку и выбору жизненного пути. Отрывочно приведу то, что вспомнилось.

Семью, семейную жизнь Владыка ставить очень высоко; у него было очень яркое представление дома, очага, семьи въ ихъ первичности, праведности, благословенности. Особое значение огъ придавалъ совмѣстной трапезѣ, видя въ ней не только процессъ пасынченія, но и іг҃екоторое тайнодѣйствіе. Пища, приготовленная женою и пища рестораниная, приготовленная для всѣхъ вообще неизвѣстными людьми — совершиенно разныя вещи. «Мужъ долженъ быть только изъ руки своей жены», говорилъ Владыка. «Мужъ, переночевавшій въ дома, подъ чужой крышей, этимъ самымъ измѣнилъ своей женою. Въ своихъ отношеніяхъ къ домашнему очагу Владыка проявляла характерную для православія чистоту въ различіяхъ органическихъ соединеній людей (семья, монастырь, церковная община) отъ механическихъ — канцелярія, школа, отель, где соединеніе людей происходит по случайнымъ признакамъ, и зло такихъ соединеній двойное: они ослабляютъ человѣческую душу, отрываютъ ее отъ связей органическихъ и развращаютъ ее, пріучая къ несерьезности, вынуждая отиошеніямъ (временность, неполнота и случайность связей механическихъ).

Къ Владыкѣ часто обращались со всѣмъ рода семеиными затрудненіями, касающимися семейныхъ ссоръ, развода, воспитанія дѣтей, выбора невесты. Владыка входить во всѣ подробности обстоятельствъ и неоднократно мудро разрѣшалъ казалось перегрѣвшимъ вопросы. У Владыки были точно выработанныя представлія объ условіяхъ удачнаго соединенія въ бракѣ, особенное внимание онъ отдавалъ «породѣ», сословію, національности, даже происхожденію изъ той или иной губерніи. Менѣе всего онъ принималъ во вниманіе «увлеченіе», влюбленность, и часто указывать опредѣленный выборъ вопроса «чувству».

Я посѣщала Владыку особенно часто въ 1909 — 10 годахъ и вернувшись отъ него, обычно въ тотъ же день записывала его бесѣду.

Меня познакомили съ нимъ мой другъ Ф., для котораго Владыка была духовнымъ руководителемъ съ 1904 года. Это произошло, помнится, въ 1906 году, но записывать свои бесѣды съ Владыкой я стала только съ конца 1908 года.

Въ декабрѣ 1908 года я убѣдила одну мою знакомую барышню П. Б. посѣтить Владыку для бесѣды. Онь сначала не впустилъ ее, «боялся», какъ онъ мнѣ потомъ объяснилъ: «какъ бы она не устроила какой-нибудь демонстрацію», но услыхавъ по голосу, что она въ мѣромъ настроеніи, впустилъ ее и очень ласково съ ней разговаривалъ, все время держа ее за руки. П. Б. вернулась отъ него очень веселой: я первый разъ за много недѣль увидѣла ее въ такомъ свѣтломъ настроеніи.

Черезъ иѣсколько дній я вновь посѣтила Владыку въ обычный приемный часъ (11 — 12 ч. утра). Я пришла рано, но у Владыки уже была посѣтительница какая-то незнакомая мнѣ дама среднихъ лѣтъ. Я пріяняла благословеніе и сѣла съ сторонѣ, а Владыка продолжала прерванный мною приходомъ разговаривать: длинный, скучный — о докторахъ, дѣтѣ, о своихъ болѣзняхъ, причемъ, какъ обычно, Владыка говорила одинъ.

«Я человѣкъ больной», говорила Владыка, постной пищи не переношу совершенно. Для меня — молоко — прямо спасеніе. Здѣсь есть одна женщина, коровы у нея, — такъ она присыпаетъ мнѣ и молоко, и масло, и сметану. И даромъ все, — да еще за счастье считаетъ. Я бы и въ постъ пила его, да не могу — привыкъ постить, въ ротъ не пойдетъ; да и соблазнъ другимъ; такъ и не приходится есть вовсе. Утромъ съѣдѣю кусочекъ просфоры съ чаемъ, потомъ обѣдъ — щынь насилию, чтобы не ослабѣть, да и пища все тяжелая: все рыба, ну судакъ тамъ, севрюга, осетрина; только часы и сласаешься. (Я много разъ видѣла, какъ обѣдаетъ Владыка; обычновенный постный столъ: великолѣпные ци со свѣжей рыбой, жареная рыба съ картофелемъ, печенья яблоки. Чай въ большомъ количествѣ съ медомъ и вареньемъ). Это вегетеріанство было бы еще ничего, если бы я не жила арестантъ; при свѣжемъ воздухѣ, движеніи, работѣ это было бы даже совсѣмъ хорошо. Но здѣсь я ничего этого не имѣю. Если я пойду съ лопатой сѣять разгребать, вы первая меня осудите.

Затѣмъ Владыка много говорила о своемъ докторѣ, запорахъ, гемороѣ, который у него съ 16 лѣтъ, о томъ, что онъ не умретъ отъ удара, потому что у него не такое сложеніе.

— Вотъ живеть здѣсь у насъ Іоанній — на покой. Тотъ другое дѣло. Аскетъ, постникъ, ничего не есть: стаканъ два

молока, да воть еще фрукты любить. Какъ онъ прѣхаль сюда, я послалъ ему разныхъ фрукты, узналь какіе онъ любить. Такъ воть онъ — другое дѣло, у него кость широкая: разъ ужъ хватилъ его ударъ. Я бы на его мѣсть что бы сдѣлалъ: все бы оставилъ, службу, дѣло и пошелъ бы въ затворъ.

Я касторожился, ожидалъ о какихъ аскетическихъ упражненіяхъ будетъ сей-часъ говорить Владыка.

— Выписалъ бы все книги, продолжалъ онъ, где о моей болѣзни написано, и изучалъ бы ихъ, чтобы знать, что мнѣ дѣлать, чего ожидать.

Между прочимъ Иоаннію было въ то время 69 лѣтъ.

— Вѣдь наши архіерей не вѣжды, хуже мужика, медицины не знаютъ. Вѣдь нась не учатъ этому.

Этотъ длинный монологъ неоднократно прерывался посѣтителями. Сначала пришелъ мальчикъ 12-ти лѣтъ жаловаться на старшаго брата, который бѣть свою матію. Преосвященный слушалъ очень внимательно, даже виустилъ мальчика въ переднюю противъ обыкновеній.

Потомъ какой-то мѣщанинъ черезъ первую дверь спрашивалъ Владыку, благословить ли онъ его отѣрывать квасную торговлю. Владыка прогналъ его очень сурово:

— Я квасомъ не торговалъ, не знаю. Ступай!

Опять звонокъ. Черезъ дверь Владыка сорвымъ голосомъ:

— Кто тамъ?

— За благословеніемъ, батюшка, бабій робкій голосъ.

— Да кто ты? имя какъ?

— Фекла, батюшка...

— Что жъ тебѣ надо?

— Жизнь тяжелая... Баба начинаетъ всхлипывать: мужъ бросилъ, трое дѣтей...

— Ну что жъ, дѣти — богатство. У тебя трое, а у меня воть ишь одного. Радоваться надо.

— Благословите, батюшка, помогите тѣмъ-нибудь.

— Что жъ, тебѣ денегъ надо?

— Да ужъ что дадите.

— Да разъ ты ищеника?

— Нѣть, я не ищеника, дѣти у меня...

— Ну, на дѣтей можно.

Владыка идеть къ себѣ, долго копается, зевинть деньгами и, наконецъ, выносить бабѣ 40 копеекъ.

— Вотъ вамъ, пидите. Да не плачъ!

Говорить онъ по прежнему строго, но баба уже прямо реветь. Владыка суетъ ей еще денегъ:

— На еще, только не плачь, ради Бога не плачи.

— Вотъ всегда они такъ, говорить онъ памъ, возвращаясь въ приемную: наговорять, наплачутъ, да еще памъ денегъ плати за это. Хорошо, что еще нашлось, что дать, а то ишь разъ не то что сорока — четырехъ копеекъ итъ.

Я какъ-то разъ спросилъ Владыку, почему онъ такъ суроъ съ посѣтителями.

— Много я слезъ проплакалъ вмѣсть съ ишми, сказаль Владыка; все выплакалъ, теперь у меня глаза всегда сухіе.

Приблизительно черезъ часъ послѣ моего прихода, Владыка предложилъ дамѣ — посѣтительницѣ обѣть, а меня увѣрить въ свой кабинѣтъ «секретничать».

До начала серьезнаго разговора я передалъ Владыкѣ справку, сдѣланную мною, о филологѣ Фоковѣ, которымъ Владыка интересовался. Узнавъ, что онъ умеръ, Владыка быть сильно пораженъ, началъ креститься и молиться.

Въ началѣ 1909 года Владыка быть боленъ, слабъ, очень болѣлся простуды и принималъ свои мѣры: заперся въ своихъ комнатахъ до весны, не подпускалъ близко пришедшихъ съ воздуха, а разговаривалъ, стоя на порогѣ приемной, закрывъ ротъ рукою. Его прямая, высокая фигура, исхудало лицо, неулыбающіеся темные глаза производили на меня немногого жуткое впечатлѣніе.

У меня въ это время было тягостное литературное судебнѣе дѣло, его отложили разсмотрѣніемъ, и я пришелъ 25 февраля посовѣтоваться съ Владыкой о дальнѣйшемъ. Я сидѣль довольно долго въ приемной-гостиной и съ томлешемъ слушалъ, какъ Владыка тяжело съ раздумьемъ взыходилъ въ сосѣдней комнатѣ. Мнѣ было немногого страшно: неужели это онъ обо мнѣ?

Вышелъ онъ, противъ моего ожиданія, весельмъ, бодрымъ и сейтась же благословилъ меня. Оказывается онъ не выходилъ, ожидалъ пока не возстаковится равновѣсіе температуры, нарушенное мною приходомъ. Онъ усѣлся въ кресло, какъ всегда держася прямо и послѣ короткихъ вопросовъ о дѣлѣ (отъ почему — то очень былъ радъ, что дѣло отложили) началь говорить, глядя въ сторону и иногда улыбаясь.

— Непремѣнно, непремѣнно займитесь чѣмъ-нибудь. Вы человѣкъ молодой, способный, — рано вами въ отставку, на мое мѣсто. Да и тыжело это: не всякий выдержитъ — другихъ это озлобить, исковеркаетъ. Вотъ наши архіереи — чуть въ отставку, онъ и не знаетъ что съ собой дѣлать, хандрить, скучаетъ, а то возьметъ и умретъ. Я не понимаю этого, я никогда не знаю, что это за штука такая — скучать. Куда меня ни пинь, я найду себѣ дѣло.

— А все отъ того, что есть у меня одно качество.

Онъ немножко помолчалъ, а потомъ совсѣмъ просто, какъ будто говори самую обычную вещь, продолжалъ:

— Качество это — мое золотое сердце. Это моя способность погружаться до дна въ каждое положеніе, входить въ душу каждого, кто приходитъ ко мнѣ, и говорить съ нимъ какъ съ самымъ дорогимъ человѣкомъ.

А потому есть у меня еще занятіе — греческое Евангеліе. Сегодня я кань только встать, сѣйчасъ же взялся за него. Я не знаю высшаго удовольствія, какъ говорить съ Нимъ, разбираться въ Его словахъ: вѣдь греческій языкъ былъ общепринятъ въ то время во всей Палестинѣ и возможно, что и Онъ и ученики Его говорили тѣми же звуками, которые мы читаемъ въ Евангеліи. Иногда ложадесь на одно слово и носишься съ нимъ цѣлый день. А вѣдь для этого нужна и наука, и психологія, и знаніе языка. (Владыка этотъ періодъ уединению занимался греческимъ языкомъ, и его духовный сынъ Ф. доставляли ему въ большомъ количествѣ грамматики и словари. Помнится около года онъ все требовалъ отъ настъ точныхъ еправокъ о словѣ *πτιστѣ*, пытаясь черезъ него проникнуть въ смыслъ слова «епископъ»). Если бы я прожилъ еще 100 лѣтъ, я продолжалъ бы заниматься тѣмъ же и это мнѣ не наскучило бы.

— Другіе занимаются философией... Ну, древняя философія еще ничего: она естественная, природная, безъ искусства; а новая — ерунда, туманъ; или материализмъ или гностицизмъ. Я пробовалъ читать; я подоідѣшъ къ этому туману, нарощь расчленить, дѣлить, и на первомъ словѣ — стой, и оказывается, что все произвольно, шатко, основныхъ понятій не опредѣлены.

— А то еще такія, что ищутъ какую-то силу, гипнотизмъ и все такое. Я этого не терплю. Природа, правда, — вѣщунья;

у нея и простота, и чудеса, и тайны, — да тебѣ то что.

— Да таинъ вотъ я и говорю: я доволенъ своимъ положеніемъ. У меня есть Собесѣдникъ; а кроме Его, Его ученики, апостолы: а потомъ — учнѣ, изаѣдователи. Я никого не отрицаю, я всѣхъ выслушаю, и возьму, что смогу и что найду для себя полезнымъ.

Изъ своего заточенія Владыка зорко слѣдилъ за современной жизнью; онъ былъ курсъ многихъ течений, которыми бурлила Москва въ мутный періодъ 1908—10 г. г. Многіе изъ видныхъ дѣятелей разнообразныхъ религіозныхъ и мистическихъ течений были ему хорошо изѣсты, несомнѣнно постыдѣлись его. Огобенію близко къ сердцу яримналъ онъ частыя среди молодежи увлеченія вѣхристіанской и антихристіанской мистикой. По отношенію къ такимъ онъ имѣлъ свою особую стратегію и педагогику.

Однажды, среди разговора, вѣдь связъ съ его темой онъ вдругъ спросилъ меня:

— Вы не знаете ли Бр.?

Я зналъ этого студента, очень талантливаго и стремительнаго, частого посѣтителя Религіозно-Філософскаго общества, въ послѣднее время занутавшагося въ теософіи, югизмѣ, оккультной практикѣ и дошедшаго до сильнаго первого раастроистства. Я рассказалъ Владыку что знаю. Онъ слушалъ насторожившись.

— Знаете, что, сказалъ онъ потому что съ живоетъ. У нихъ (у теософовъ) свое общество, а мы устроимъ свое. Ужъ я выдамъ вамъ свои тайны. Тутъ приходила ко мнѣ одна барышня, тоже запуталась въ ними и хотѣла освободиться. Бр. тоже былъ у меня; я отпустила его и яроемъ затаила яснѣсть. Таинъ вотъ вы и соберите мнѣ всѣ екбѣдѣнія о нихъ, кто у нихъ глашный, где живеть, где они собираются и. т. д. Мнѣ нужно быть въ курсѣ всѣхъ ихъ дѣлъ.

Въ связи съ этимъ онъ много мнѣ говорилъ о поэѣ Б.

— Это юноша изящный, искынны; ему нужно чистое дѣло, а не туманъ. Я давно за пыль слѣжу, но только я чеготѣкъ гордый, самолюбивый, въ чужку душу я безъ приглашенія лѣзть не стану. Вотъ если бы ко мнѣ самъ обратился — это другое дѣло. Тутъ я пустить бы въ ходъ свою педагогику. Я началь бы понемногу. Сначала я попросилъ бы его показать мнѣ наое нибудь свое произведеніе. Потомъ стать бы анализировать его, но только не глав-

нос, а такъ, какую инбудь мелочь, чтобы чрезъ эту городьбу постепенно подобраться къ главной сго цитадели.

Онъ помолчалъ, а потомъ серозно сказаъ.

— Онъ плохо кончить. Я не пророкъ, но я вижу, что если онъ во время не остановится, то логибнетъ совсѣмъ. Я знаю онъ эти опыты (развитіе въ себѣ окультическихъ силъ) давно уже стала дѣлать, съ тѣхъ поръ какъ умръ отецъ. Растрягается совсѣмъ, — а жаль, онъ человѣкъ талантливый.

Очевидно эта тема очень ванимала Владыку, потому что чрезъ мѣсяцъ онъ снова въ бѣсѣдѣ со мною вернулся къ ей.

— Ему нужны точныя, научныя знанія, а не фантазии и субъективизмъ. Субъективизма и у меня много. Я бы сказаъ его матери, да боюсь. Она тѣхъ говорила о силѣ, что, моль, у него талантъ и тому подобное, а я приникнулся исионимающимъ, безтолковымъ и молчу себѣ. Вотъ, если бы она сама меня спросила — А, это другое дѣло. Я бы съ тѣхъ тогда разсказаъ. А то наговориши чего, а она обидится, сразу у нихъ въ присутствио и провалишись. А я этого не желаю, мнѣ нужно въ нихъ сердцѣ проине мѣсто завоеваніе. А то посадить тебя я подвать, въ птицій этажъ. Я этого не хочу; я хочу въ самый верхній этажъ. Я люблю горній воздухъ, орлиныя мысса — залетѣть туда, да и считать оттуда воронъ.

Послѣднюю тираду онъ яроизнесъ съ большою силой, будто грозясь кому-то. Въ исмѣ самемъ сразу проглянуло что-то орунное.

Я стала разсказывать сму про куреністку О., уѣзжавшую изъ одного кружка окультистовъ, которую мои друзья слишкомъ поторопились «сасасть».

— Нехорошо это, сказаъ Владыка, поторопился Ф. Надо помнить Евангеліе. Во — ясвыхъ, это ясиліе, во — вторыхъ, сказано г҃дѣ: «ис мечтите бисера передъ свиньями», а въ ис столько бродить еще этого свинскаго. Я бы ес ис такъ вѣль. Я бы ее подготовилъ сначала, никогда самъ ничего не яредлагалъ. Пусть бы она сама яопросила. Да и тутъ я ис сразу согласился бы (г҃ло шло о причащеніи Св. тайнъ). Вотъ когда она стала бы требовать, доказывать, что она готова, тогда другое дѣло. Я всегда оставляю яолную свободу. И это самая лучшая политика. А то вѣдь иначе какъ выходитъ? Вѣдь она все на тебя же потому свалитъ. «Ты со-

дѣйствовать»... — Я — «Значитъ ты и винователь; ис мечтите бисера передъ свиньями, чтобы они ис потоптали его ногами и обратившись ис растерзали вѣсть». Вотъ и не даю имъ права «обратиться», но за то яотихоньку такъ визузаю такую свинью, въ такіе виеду ее оглобли, что тутъ ужъ она ис повернется.

Черезъ иѣсколько днѣй (22 марта), я опять былъ у Владыки. Всегда я шелъ къ нему съ иѣкоторыми волненіемъ и дажъ страхомъ, а сейчашъ особенно волновался, такъ какъ яркаго дѣла у меня ис было никакаго, и п боялся безноконить Владыку въ ясный ис день страстной недѣли. Но его босѣда въ то время такъ была мѣрѣ необходима, что я рѣшился и помчелъ.

Когда я вошелъ, онъ горячо бесѣдоваль съ господиномъ пѣть яятицести, (потомъ владыка рѣкомѣдоваль его, какъ членъ Русскаго окружнаго суда).

— Мы хорошо знаемъ ся православіе, иронічески говориши Владыка, прерванный разговоръ. Вы поть исторіи ис знаете. А ять почитайтс, что она сѣдѣла съ епинскойю Мацѣевичемъ. Мученикъ онъ быть. Я за упокой сго души всегда мелюсь.

Тутъ Владыка раскрылъ какую-то книгу и прочель изъ нея краткую характеристику епинскаго Мацѣевича.

— ... разстричь сго и назвать Андреемъ Врадемъ. Вотъ она наѣкъ, игумпія — то наша! Вотъ ся яравославіе! Вотъ она вѣсъ монастыри наши и яозакрыла. Прежде Русь оттого и была святая, что всходу по ней обители стояли. Здѣсь и благочестію учились и лѣчились отъ болѣзней — это наши курорты были. А теперь, какъ яоднялась эта волна — революція, какъ наступила эта тьма — куда народу обратиться? въ кабакъ? въ клубы? Вотъ я и яробую отырвать то, что она позацривала.

— Вотъ отыщите мѣрѣ игумена, вдругъ обратился онъ ко мнѣ.

— А наѣкъ ис у вѣсъ съ Феодосіемъ, Ваше Преосвященство, спросилъ я. Дѣло шло о хлопотахъ Владыки по открытию Соловецкой Пустыни возлѣ Симбірска. На Феодосія онъ сильно надѣялся, видя въ этомъ именіи иѣчто провидцесціальное, такъ наѣкъ первый игуменъ Соловецкой Пустыни былъ тоже Феодосій.

— Не отпустить сго Всніамигъ, сказаъ Владыка; самому, говорить, нуженъ. Что жъ, я покорился. У меня и ис прогнулоничего. Да будеть Его святая воля. Мо-

жетъ быть даже это и лучше. Мигъ нуженъ образованій человѣкъ, а Феодосій, кажется, дальше городскаго училища не пошель.

— Я вамъ сейчасъ опишу какой мигъ нуженъ игумену. У меня есть нему два требованія: у Апостола Петра (здесь Владыка началъ говорить медленно, раздѣльно, съ иѣкоторымъ усилиемъ, какъ всегда, когда онъ говорилъ что-либо особенно важное); у Апостола Петра есть мѣсто: «Будьте готовы всякому дать отвѣтъ въ упованіи вашемъ». («Будьте готовы всегда всякому, требующему у васъ отчета въ вашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостью и благоговѣніемъ».) I. II III, 15. Я проанализировалъ это мѣсто по греческому тексту. Такъ вотъ мигъ и нуженъ такой, чтобы всякому могъ дать отвѣтъ, защититься, вѣру свою доказать, чтобы умѣть сдачи дать всякому, такъ, чтобы въ ушахъ зазвенѣло. Недавно я мигъ приходила одна католичка, ледовольна своимъ именемъ. Ну, я какъ психологъ сейчасъ же началъ рыбу ловить. Говорю ей: «Ваші имена такие ученые, благочестивые. А она мигъ тутъ и стала разсказывать; даже имена назвала. Ну такъ вотъ съ ней какъ быть. Вѣдь ей надо сумѣть объяснить все, что она станетъ спрашивать о католицизмѣ, православіи, лютеранствѣ.

А второе свойство игумена — я тоже беру его изъ Евангелія. Когда Господь послалъ на проповѣдь своюъ учениковъ, съѣхъ имъ дать даръ исцѣлить болѣзни и изгонять бесовъ: «Уѣровавшихъ будуть сопровождать сіи знаменія: имѣнемъ моимъ будуть изгонять бесовъ, будуть говорить новыми языками, будуть братъ змѣй и если что смертоносное выплюнутъ, не повредить имъ, возложатъ руки на больныхъ, и они будутъ здоровы». Такъ мигъ нужны два изъ этихъ свойствъ первое и послѣднее. Игуменъ долженъ бѣсѣдовъ гонять. Ихъ теперь много развелось. Никогда я мигъ не приходило столько бѣсноватыхъ, какъ теперь, постѣ революціи. А для того, чтобы имѣть силу изгонять бесовъ и исцѣлять, надо быть беззребрениками.

Собесѣдники стали было возражать, что такого игумена не найти, но Владыка веселымъ голосомъ перебила его:

— Я оптимистъ; а вотъ вы пессимистъ, это не хорошо. У васъ дочь иѣвѣста, надо, чтобы и вы были человѣкъ веселый, а то вашу дочь никто замужъ не возьметъ.

— Ну такъ вотъ, продолжала она, ссыпите мигъ такого игумена, откуда хотите:

изъ духовенства, изъ дворянъ, изъ купеческого, крестьянъ. Лучше, конечно, изъ духовного или дворянскаго сословія, а то въ этихъ иѣбѣсійскихъ классахъ много фарисеекъ закваски. Невѣжды они, большѣ за вѣѣніе благочестіе держатся. Упрется на одной бузы — и толкай съ нимъ. Двумя или тремя перстами креститься? Да не все ли равно? Я бы обрушилъ ему всѣ пальцы, потѣ и крестись, какъ знаешь. Несапику я ихъ всѣхъ этихъ иѣвѣстъ, расхолыникоў, секты, и говорить съ ними боюсь: мужикъ меня не пойметъ, да еще осудить.

Приближалось время обѣда, и Владыка уже не такъ строго слѣдилъ за связностью своей рѣчи. Не помню въ какой связи она заговорила о своемъ отвращеніи къ телефону: разсказывать очень живо, со смѣхомъ и жестами.

— Однажды Преосвященный Димитрій вызывалъ меня ясъ телефону, а я отродясь не говорилъ по телефону, да и боюсь вдругъ онъ выстрѣлить мигъ въ ухо или еще что-нибудь. Подхожу, беру эту трубку — мерзость ужасная. Слушаю: говорить Преосвященный, голосъ какъ у маріонетки какой-нибудь, пискивый, синергій. Я сказалъ два-три слова, простился, бросилъ трубку, да и бѣжать — все болѣя, какъ бы онъ снова меня не поакать въ эту машинку.

У Владыки было, вообще, инстинктивное (не принципіальное) отвращеніе къ «Завоеваніямъ цивилизаціи». Она не любила трамвай, желѣзной дороги; вообще, ей была отвратительна замѣта жизнѣхъ и моральнихъ отношений къ людямъ, природѣ, пространству — отношеніями мертвыми и механическими, а потому разговаривать лицомъ къ лицу она считалъ болѣе моральнымъ, достойнѣмъ человѣка, чѣмъ черезъ трубку телефона.

Посѣтители разошлись. Мы стали обѣдать. Подачи хороший рыбный супъ и грибы.

— Вы ужъ извините, у насъ сухоядѣніе — страстная недѣлія.

Владыка есть совсѣмъ мало, болѣльце налегая на маринованные грибки, которые она ловко вылавливала вилкой изъ узкой стеклянной банки.

Въ разговорѣ я мимоходомъ замѣтилъ, какъ оскорблять и задѣвать ионыхъ православныхъ изъ интеллигентіи, особенно юношескъ, апгрешеніе женщина мѣдитировать въ иѣкоторые синты.

— Я этого запрещенія не понимаю. Ну,

а если бы Богородица подошла к синтю — и ее прогнать? А если бы я пришел туда со своей матерью? Меня пропустили бы, а ты, молч, матушки, погоди за воротами. Намъ заповѣдь дана: «чи отца и мать», а здѣсь учать какъ разъ непочтеню къ матери. Я не знаю, кто это выдумалъ, а я бы такого уставщика...

Я осмѣлился замѣтить, что этотъ запретъ только расширение 55-го правила Лаодикийскаго собора, запрещающаго женщинамъ входить въ алтарь.

— Я не знаю этихъ правилъ, съ пребреженiemъ прерваль Владыка. Да лягомъ, тамъ алтарь, тамъ, черга проведена, а тутъ синтю; неужто у нихъ во всему синтю такая святость? Что жъ у нихъ и въ и.... тоже святость? Вотъ до какаго ющущихъ договариваются! Я понимаю нутрызокительство, но тогда ужъ всѣмъ запретить входъ.

— Я не понимаю, ваше Преосвященство, сказаль я за тѣмъ же обѣдомъ: каково будетъ юридическое ваше отношение къ Соловецкой Пустынѣ и енъ игумену.

— Да никакого, или такое же какъ ваше и всѣаго другого. Я буду щадить туда лягомъ; но мѣшъ, если захочеть, будеть прѣзжать и гумягъ съ разными вопросами — болыше ничего. А вы чего же бы хотѣли?

Въ тѣ времена я очень неясно представляль себѣ служебныи и юрархическіи отношения въ Церкви и поэтому, въ очень осторожныхъ, правда, выраженіяхъ, спросилъ егъ, почему бы ему самому не стать во главѣ монастыри.

— Ну, иѣты! Чтобы я связалъ себѣ пѣниши! ии въ какомъ случаѣ! Это или меня спасиши, иилю, и давыше емотрю. Я — ешнекотъ Всеславской Церкви. — А тамъ мѣшъ придется и къ архієрею, и въ концепторию, и, ии — иотиріусу — благодарю покорю. Мѣшъ ешнекотъ — не даромъ стоять на орленахъ: мое лѣю спѣсть злѣсь, да и высматривать орлины гла-зомъ. Иѣты! Я отсюда не уѣду!

И понялъ, что сказаль большую глупости. Дѣйствительно, вее времи Владыка ки-ней, занятый очень разнообразными дѣлами. Между прочимъ, оиъ проематри-паль въ самой Москвѣ одинъ упразднен-ный монастырь, бывшій еще во времена царя Алексѣя Михайловича ярютомъ для любителей цинкотой мудрости. Тамъ оиъ думалъ устроить особое братство и сѣдѣ-вать его идеицами центромъ, проематри-тельнымъ, миссіонерскимъ. Въ разработкѣ

этого плана ему очень помогаль его ду-ховный смиль тогда приватъ-доцентъ Мос-ковской Духовной Академіи, впослѣдствіи священникъ Ф.

Не помню точно когда и по какому случаю Владыка заговорилъ со мною о «любви къ себѣ».

— Какая самая болышия заповѣдь? — Вълюбите Господа твоего всѣмъ сердцемъ, твоимъ, и всю душою твою, и всѣмъ разумѣмъ твоимъ, и ближнаго твоего какъ самого себя.

«Любъ самаго себя» — раздѣльно повторить оиъ — вотъ тебѣ мѣра, критерій. Разсмотріи еначала, любиши ли ты себѣ и какъ любишь. Можетъ любомъ то у тебѣ сиотская, а ты хочешь и людей, да и Бога таикъ любить. Иѣты ты пройди еначала перамъ классъ, а потомъ ужъ мѣшъ дальне. Я, по крайней мѣрѣ, синку въ первомъ, да такъ въ немъ и умру. Оно и лучше: если чуши кому-нибудь помочь — Богъ нѣвѣдомыми путами воспользуется тобой таись, что ты и не замѣтишь. А иначе — гордость. Иѣты. Я не тороплюсь. Ужъ если Богъ меніи пригудитъ, поставить въ такія тѣснинъ обстоятельства, что иначе невозможно, иу тогда другое дѣло; а пока этого иѣты, иечего самому торопиться.

Въ октябрѣ мѣсяцѣ этого года я посы-тиль Владыку по очень тяжелому дѣлу. Вопросъ шелъ о его духовномъ сынѣ, моемъ другѣ, которого Владыка въ 1904 году направилъ въ Академію, но рѣшитель-но «не иуекалъ» въ монастырь. Въ этомъ году *** находилес въ краиѣ тяжеломъ настросніи, въ состояніи «тихаго бунта».

— Если увишишь Владыку, сказаль оиъ, провожая меня, синки ему обо мѣ. Можешъ сказать, что я часто хочу видѣть его, но не прѣду, такъ какъ все равно не послушаю, что оиъ мѣшъ скажеть. Мѣшъ не трудно многое убить въ себѣ, но что изъ этого выйдетъ? Я бы могъ, убить въ себѣ все, что связано съ подломъ, но тогда во мѣшъ умерло бы всяческое научное творчество — прежде всего. Ты говоришь, что такъ и надо, что черезъ такую емерть проходили всѣ подвижники. Я знаю это, но вѣдь меня не пускаютъ въ монастырь, мѣшъ велить читать лекціи. Почему отъ многихъ сочиненій, учебниковъ и т. п., есмівир-еніихъ особенно, пахнетъ мертвчиной? Какъ будто бы все на мѣсѣ, большая ученость, присличный языкъ, даже мысли есть — а читать невозможно? Поэтому что ииъ писали експы. И я бы могъ, такъ за-писать, но кому нужны такія книги?

Воть теперь мы съ тобой пишемъ о Діонисѣ (я помогаю ему въ это время испачать одну работу по истории греческой религії). Но вѣдь я долженъ перекинуть все это, перечувствовать. Сегодня я не спаль всю ночь отъ какого-то общаго возбуждѣнія, какъ будто я самъ участвовалъ въ Діонисовыхъ празднествахъ. И такъ все.

Я передалъ Владыку при встрѣчѣ главные факты. Владыка слушалъ, сидя бокомъ и усмѣхаясь въ бороду, но когда я сказалъ обѣ алкоголь, онъ сталъ сирюзенъ. «Рано, рано началь», бормоталъ онъ.

— Скажите ему, быстро сказалъ онъ, что я очень прошу его удерживаться — до 30 лѣтъ. Пусть соберетъ все силы. Потомъ уже не опасно. Кровь бродить до 30-ти лѣтъ и послѣдніе годы особенно опасны.

Взволнованный онъ всталъ и вышелъ изъ свою комнату. Потомъ вернулся и продолжалъ:

— Пусть примѣняетъ мой сократовскій методъ анализа испитій. Лѣтомъ и позднѣ въ Соловецкую Пустынь и возьму его съ собой. Передайте ему это — это его ободритъ.

Не безъ молитвъ Владыки, я думаю, я состояній *** искурѣ наступило улучшеніе, черезъ нескончайную силу онъ написалъ Преосвященному большое письмо. Еще черезъѣкоторое время онъ изменился, принялъ священство и эта длительная, темная полоса его жизни стала прошлымъ.

Въ 1910 году я рѣдко бывалъ у Владыки и все какъ-то неиздолго и случайно: то онъ былъ боленъ, то занять сибирской работой. Осенью онъ сильно былъ занятъ старообрядчествомъ, читать ихъ книги, собирая литературу, между прочимъ поручилъ мнѣ купить ему все сочиненія Мельникова-Печерского.

Передъ самимъ Рождествомъ вдругъ заинтересовался ибсеновскимъ «Брандомъ» и попросилъ собрать о немъ литературу. Съ февраля Владыка опять болѣлъ инфлюензой, по все же вышелъ ко мнѣ,

когда я поѣхалъ его. Онъ принималъ свои обычныя мѣры: искуда не выходить, не принимать поѣтителей, а если и дѣлалъ для него исключение, то съ полчаса не выходить, пока поѣтитель не согрѣется, да и то близко не подходить и не благословлять.

По обыкновенію, Владыка предпочелъ монологическую форму «разговора», много говорилъ между прочимъ съ Д. С. Мерекиковскимъ; говорить, что понимаетъ его антиподъ къ русскому самодержавію, говорить о множествѣ историческихъ ошибокъ, допущенныхъ нашими правительствами, упрекать его въ покровительствѣ пѣмцамъ и въ полномъ непониманіи основного духа нашей народности и православія.

Это была моя послѣдняя встрѣча съ Владыкой.

Въ этихъ отрывочныхъ замѣткахъ я хотѣлъ дать почувствовать читателю скрытую для многихъ, но очень существенную сторону русского православія. Она касается не вышней организаціи, не догматическихъ или культическихъ особенностей, а самой первичной и глубокой жизни православнаго народа. Подъ формами пространственныхъ дѣлений (спархіи, приходы) живеть иная организація жизненныхъ элементовъ православной Церкви, организаціи, пространственію, не совпадающей съ этой первой, расположенной, такъ сказать, въ иной иланѣ и создающейся по иному, не территориальному принципу. Центрами ей являются особы духовно-одаренныя личности, районы дѣйствій этихъ центровъ безграничны, а суть еи — въ свободномъ избраниѣ однихъ и руководительствѣ другихъ.

Если мнѣ удалось дать конкретное ощущеніе однаго угла этой жизни, я считаю свою задачу исполненной.

А. Ельчаниновъ.

СВЪТЛОЙ ПАМЯТИ ИГУМЕНИИ ЕКАТЕРИНЫ.

15/28 октября 1925 года въ монастырѣ Хоново (Югославії) на 76 году жизни скончалась Попечительница Лѣснинскаго Богородицкаго Женскаго Монастыря мать игумения Екатерина, въ міру Графиня Евгения Борисовна Ефимовская.

Почивишаць была необычайно смиренна и скромна и всюду и всегда старалась стоять на задней линии («христианинъ всегда долженъ быть на второмъ мѣстѣ» - говорила она), поэтому не только люди неизвестные лицу матушки, но даже и тѣ, кто имѣлъ радости лично знакомства съ нею, не знаютъ, какой большой человѣкъ изъ ряда съ ними, не знаютъ ея жизни, отъцца которой принадлежитъ исторіи Русской Церкви. Почти всегда только смерть, удалая отъ насть отшедшихъ, лишая новоеденаго общенія съ ними, въ то же время подводитъ итогъ всей иройденной жизни и ставитъ ясредь нами ихъ образъ въ полномъ и истилномъ свѣтѣ. Такъ и свѣтлая христианская юнчина матушки Екатеринѣ сквозь болѣ утраты, сквозь ячаны земной разлуки, открыла передъ нами ея свѣтлый земной путь во всей его величии, смиреніи и между тѣмъ необычайно высокій, пераразмѣру связанный съ исторіей Россіи и исторіей Русской Церкви, служенію которой почивишаць отдала все, къ чему обычно могутъ стремиться люди: блестящую интересную жизнь, талантъ, умъ, широкое образованіе, богатство и знатность.

Игумения Екатерина родилась 28 августа 1850 года въ Москвѣ. Ее отецъ, графъ Борисъ Андреевичъ Ефимовскій, женатый на княжнѣ Хилковой, отъ которой у него были двѣ дочери и сынъ, 23 года былъ Предводителемъ Дворянства Гжатскаго уѣзда Смоленской губерніи и жилъ

понеремѣнио иъ своимъ Игумении и въ Москвѣ. Отецъ былъ не только глубоко вѣрующимъ Правоедавшимъ чловѣкомъ, но отличался любовью къ церкви и церковному быту и быть большими знатокомъ богослуженія и церковныхъ уставовъ. У него были широкія знакомства въ духовной еркѣ, которую онъ изѣнилъ и любилъ и по большинству праздніемъ, особенно на Пасху, домъ Ефимовскіхъ былъ всегда полонъ московскаго духовенства, прѣѣзжавшаго поздравлять графа. Такимъ образомъ, графиня Евгения Борисовна съ самого дѣтства росла въ семье, близко и непосредственно связавшій съ церковью и церковнымъ бытъ, въ крѣлкѣ и благочестивой русской семье, чѣмъ не могло не отразиться на всемъ ея міросозерцаніи. Во всю свою жизнь она не отходила отъ этихъ благочестивыхъ преданій своей семьи, за исключениемъ одного короткаго періода раписи молодости, когда подъ влияніемъ студенческого репетиторовъ брата, она поддалась господствовавшему тогда материалистическому міросозерцанію, аностолами, котораго были Чернышевскій и Добролюбовъ. Но этотъ періодъ былъ очень кратокъ - меньше года. Есъ вернуло къ церкви изученіе античнаго искусства. Слова Достоевскаго «красота сласть мѣръ» были ей чрезвычайно близки во всю ея жизнь.

Первоначальное образование она получила отъ англичанки, много лѣтъ прожившей въ домѣ Ефимовскіхъ, а потомъ это образование было дополнено профессорами и учителями, прѣѣзжавшими къ ней на домъ. Девятнадцати лѣтъ она блестяще сдала экзамень при Московскомъ Университетѣ, избравъ своей специальностью русскій языкъ и русскую литературу.

туру. Въ это время ей главнымъ интересомъ и склонностью была литература и этотъ интересъ она сохранила въ теченіе всей жизни. Она писала хорошие стихи, которые печатались въ «Русскомъ Вѣстнике» Каткова и въ «Руси» Аксакова. Она писала также повѣсти, часть которыхъ была напечатана, а часть пропала имѣть съ другими бумагами почившей при эвакуации изъ Россіи.

Вскорѣ семья Ефимовскихъ постигъ тяжелый ударъ. Матеріальное благосостояніе ихъ пошатнулось и отецъ долженъ былъ продать свое имѣніе и поступить на службу въ Калишъ. Тамъ съ нимъ случился ударъ и матъ уѣхала къ нему, оставивъ Евгению Борисову съ младшей сестрой въ Москвѣ. Евгения Борисовна поступила учительницей французскаго языка въ Николаевскій институтъ, ио ея живой и творческій характеръ плохо мирился съ казеннной постановкой институтскаго воспитанія. Вскорѣ съ отцомъ случился второй ударъ и онъ скончался.

Молодая графиня, съ неослабѣваемой энергией открыла въ Москвѣ школу-инсіонъ для 12 дѣвочекъ. Ей помогала ее тра и наемная учительница. Евгения Борисовна пыталась творчески поставить дѣло воспитанія. Но широко поставленное дѣло привело только убыточъ. Въ 1877 году пансионъ перебѣгъ на другую квартиру. Графиня изо дня въ день вечеромъ укладывала въ ящики книги, поставляла лампу на поль. Неосторожную повернувшую къ лампе она испнула въ его граемъ платья, которое тотчасъ испыхнуло. Испуганная горничная совсѣмъ растерялась. Евгения Борисовна должна была сама сбѣжать внизъ въ переднюю и завернуться въ шубу. Нога ея была тяжело обожжена.

Ее перевезли въ деревню, где она провела много мѣсяцевъ въ постели. Школу пришлось закрыть.

Вернувшись въ Москвѣ, она продолжала заниматься педагогическою дѣятельностью. Потомъ сопровождала одну большую дѣвушку за-границу въ Ментону и Парижъ. Тамъ она познакомилась съ И.С. Тургеневымъ, который одобрилъ и поощрилъ ея литературную работу.

Изъ Парижа Евгения Борисовна вернулась въ Петербургъ, где служила въ Екатерининскомъ Институтѣ.

Евгения Борисовна всегда была вѣрующей христіанкой. Она усердно посѣщала церковь и исполняла всѣ церковные обряды. Знакомство съ «Чтѣніями о Бого-

человѣчествѣ» Вл.Соловьевъ (съ которымъ она была лично знакома) и съ трудами А. С. Хомякова пробудило въ ней глубокий и живой интересъ къ богословію, который все усиливался и остался у нея до постѣднѣхъ минутъ ея жизни. Результатомъ этихъ занятій было нѣсомнѣнно брошюре, написанной въ разные періоды ея жизни: «Отъѣхъ Свѣтицкому», «Христіанство и наша средняя школа» и др. и большой трудъ «О. діаконесахъ», который пропалъ съ другими бумагами. Этотъ интересъ къ богословію и къ церковно-национальнымъ вопросамъ облизилъ ее съ славянофилами. Она была особенно близка съ И. Аксаковыми и его женой-дочерью поэта Тютчева. Интересно отмѣтить, что на боковой стѣнѣ въ алтарѣ Іѣсусинскаго монастыря, настоятельницей котораго она потомъ сдѣлалась, были помѣщены имена святыхъ, имена которыхъ иоили всѣ главные дѣятели славянофильства: Хомяковъ, Кирѣевскіе, Акаковъ и др., съ надписью, что эти имена находятся здѣсь въ ихъ память.

Подъ вліяніемъ этихъ богословскихъ занятій и всей благочестивой жизни, близкой къ церкви, въ ней начало созревать желаніе уйти въ монастырь. Еще будучи въ міру, она была назначена завѣдывающей младшими классами именемъ епархіального учителя при Великобутицкій монастырѣ Полтавской губерніи.

Пріѣхавъ туда, молодая графиня застала школу въ заброшеномъ состояніи. Дѣвочки были грязны, неопрѣдѣлены, безобразно одѣты. Воду въ школу приносили изъ печистаго колодца. Все это прямо приворѣчило влеченію Евгении Борисовны къ чистотѣ, опрятности и красотѣ. Игуменія монастыря, малообразованная яростная монахиня съ недовѣріемъ смотрѣла на затѣи графини. Евгения Борисовна сама носила воду изъ далекаго, но чистаго колодца. Она пріучала дѣвочекъ къ опрятности и сама сшила новыя платья на 108 дѣвочекъ. Въ своихъ усилияхъ она была совсѣмъ одинока. Учительницы относились къ игуменіи съ недовѣріемъ и враждебностью. Каждая изъ нихъ старалась при встрѣчѣ не поцѣловать ей руку. Вопросъ, поцѣлуетъ ли руку графини, долго всѣхъ занималъ и волновалъ. Но графиня руку игуменіи подѣловала. Это произвѣло большое впечатлѣніе. Постѣ долгождѣнны и упорныхъ усилий, Евгения Борисовна увидѣла, что не еможетъ перебороть и измѣнить всѣ установившіеся въ мона-

стырь строй. Она вернулась въ Москву и жила тамъ съ матерью и сестрой, одно время замѣщая заболѣвшую надзирательницу въ приютѣ А. О. Аксаковой. Потомъ она нѣкоторое время работала въ Татаевской школѣ С. А. Рачинскаго.

С. А. Рачинскій оказалъ очень большое вліяніе на Евгению Борисовну. Его мысли о воспитаніи во многомъ были ея мыслами. Лѣснинская школа была во многомъ продолженіемъ Татева. С. А. Рачинскій, племянникъ поэта Баратынскаго, богатый помѣщіемъ, оставилъ свой домъ и перѣѣхалъ жить въ основанную имъ въ его имѣніи Татево школу. Онъ считалъ что воспитатель долженъ еамъ жить той духовной и нравственной жизнью, которую онъ хочетъ воспитать въ дѣтяхъ. Его стремленіемъ было церковное воспитаніе. Но его мысли русская школа должна быть своеобразной. Въ своей яркограммѣ онъ давалъ преимущество Закону Божиему и Церковному елавянскому языку. Въ системѣ воспитанія онъ считалъ необходимымъ развитіе эстетики. Но эта эстетика должна быть не отвлеченной, и реальной, развитіемъ ощущеній реальной, живой красоты открывающейся въ церкви. Ощущеніе этой красоты всегда было сильно въ простотѣ народѣ. Среди повседневной деревенской жизни, самыми пріимѣмъ и прекрасными было то, что онъ слышалъ и видѣлъ въ церкви. Поэтому школа должна быть раскрытиемъ церковной красоты. Всё воспитаніе въ Татевской школѣ было построено на этомъ. Главнымъ средствомъ къ этому было обученіе церковному чтенію и церковному хоровому пѣнію, которое С. А. Рачинскій считалъ особенно важнымъ постоянное чтеніе Житій Святыхъ.

Работа въ Татаевской школѣ очень много дала Евгениѣ Борисовнѣ. Но стремленіе къ монастырю не оставляло ея, а дѣлало веc силыѣ. Въ Москвѣ ей посовѣтовали обратиться къ Архіепископу Варшавскому (впослѣдствіи Мюнхенскому Митрополиту) Леонтию. Владыка принялъ ее въ свою епархію и назначилъ настоятельницей Лѣбенинской общинѣ, которая потому трудами почившей и была обращена въ Лѣснинской Богородицкой Монастырь.

Люди по разнымъ причинамъ и по разнымъ убѣжденіямъ уходя въ монастырь. Евгениѣ Борисовна ушла изъ міра не для спасенія своей души и не для того, чтобы отгородиться отъ міра, но для того, чтобы изъ монастыря служить міру. Монастырь

для нея былъ наиболѣе широкимъ путемъ служенія міру.

Это опредѣлило всю ея жизнь и всю ея дѣятельность. Основанная ею община, а потомъ монастырь, были первой въ Россіи попыткой женскаго дѣятельнаго монашества. Въ этомъ она иссточалась отъ русской православной традиціи. Русскіе монастыри издавна были великой культурной силой. Колонизация многихъ окраинъ была совершена монастырями. Съ первыхъ началь христіанства на Руси и до послѣдніхъ лѣтъ, многие монастыри были центрами духовной жизни, оказывавшими постоянное вліяніе на міръ. Но на риду съ этимъ въ русской монашествѣ была и другая струя - чистаго аскетизма. Этотъ аскетизмъ, въ подлинности своемъ, существѣ составляющей основу христіанской жизни и особенію монашества, и не отвергающій дѣятельности, иногда въ искрѣхъ своихъ струяхъ уклонялся отъ отрицанію жизни и утверждалъ свою исключительную цѣнность. Эта струя была очень сильна среди рядового простого монашества въ концѣ XIX вѣка и для ея сторонниковъ вся дѣятельность Матушки Екатерины и ея монастыря казалась неправильной, уходящей отъ монастырскихъ традицій.

Матушка Екатерина не отвергала аскетизма. Она хорошо знала и высоко цѣнила аскетическую литературу.. Она сама была строгой постницей и молитвенницей, которую духовный отецъ долженъ быть удерживать отъ слишкомъ тяжелыхъ подвиговъ. Но она всегда возставала и боролась съ проявлявшимися наружу фанатическими утверждениями единственной спасительности аскетического пути, съ отрицаніемъ красоты, дѣятельности и разума, съ возведеніемъ грязи, темноты и почти искавшими отрицанія міра къ единственной возможности спасенія.

Съ этимъ настроениемъ она ушла въ монастырь и съ имѣмъ прожила всю свою длину монашескую жизнь.

Въ декабрѣ 1885 графиня Евгения Борисовна прѣѣхала въ Лѣснѣ въ Холмской Руси съ тремя послушницами и двумя дѣвочками. Въ то время въ Лѣснѣ была лишь одна каменная церковь, въ которой находилась чудотворная икона Лѣбенинской Божией Матери и одинъ домъ, въ которомъ раньше жили католические священники ордена Паулиновъ.

Первые годы въ Лѣснѣ были суровы и трудны. Жили въ старомъ ветхомъ домѣ,

передѣланномъ изъ хлѣбныхъ амбаровъ. Сами пекли хлѣбъ. Графиня Евгения Борисовна, вскорѣ постриженная въ монашество съ именемъ Екатерины, а потомъ возвѣденная въ сань Игумени, сама писала всю черную работу. Вставая ночью, она убирала церковь, гѣла на клиросѣ, канонаршила и въ то же время непрестанно несла труды по увеличенію и расширѣнію обиціи. Священникомъ обиціи былъ отецъ Матвѣй, человѣкъ подвижнической жизни, строгий къ себѣ и къ другимъ. Онъ начиналъ службы въ четыре часа утра и требовалъ присутствія всѣхъ сестеръ. Если первовѣнчаніе не была готова къ богослуженію, онъ молча уходилъ и не совершалъ службы вовсе. Поэтому матушка съ трехъ часовъ бывала въ церкви.

Не было необходимыхъ средствъ и мать Екатерина съ одной послушницей (потомъ постриженной въ монашество съ именемъ Анатоліи и до сихъ поръ находящейся въ Лѣснинскомъ монастырѣ - вѣрной спутницей и помощницей Матушки за время ея сорокалѣтняго монашества и игуменства) отправилась въ Москву. Цѣлые дни она просиживала по кухнѣмъ богатыхъ московскихъ домовъ, главнымъ образомъ купеческихъ, ожидая, что ее примутъ. Однажды она пришла къ богатому купцу, извѣстному своей благотворительностью. Кромѣ вѣпъ въ кухнѣ было много другихъ просителей и просительницъ и купецъ, выѣхавшій нарядно къ себѣ въ каѳиѣ, заплатилъ по 10 рублей. Когда очередь дошла до матери Екатерины, онъ тоже позерѣвши 10 рублей и потому сталъ разспрашивать о монастырѣ. Послѣ бесѣды онъ сказала: «Дѣло хорошее. Я вамъ мало дать», вышелъ и принесъ еще 100 рублей. Побѣсѣдовавъ еще, узакавъ о памѣреніяхъ матушки, онъ щуплѣ, о больнице, онъ опять вышелъ и принесъ еще 200 рублей. Извѣстный фабрикантъ старообрядецъ Матвѣй Кузнецова послѣ длінной бесѣды съ Матерью Екатериной пожертвовалъ 4000 рублей. Впослѣдствіи монастырю помогалъ Св. Синодъ и изъ своихъ личныхъ средствъ Государь Императоръ Николай II, Государыня Императрица Александра Феодоровна и вдовствующая Государыня Императрица Марія Феодоровна.

Въ краткомъ очеркѣ невозможно обрисовать постепенный ростъ Лѣснинскаго монастыря и его значеній. Этотъ монастырь былъ единственнымъ въ Россіи женскимъ монастыремъ дѣятельного монашества и

значеніе его для дѣла Православія въ краѣ, гдѣ католицизмъ и уніатство были чрезвычайно сильны, велико и неоспоримо. При монастырѣ были основаны школы начальная, второклассная, церковно-учительская и сельско-хозяйственная. Дѣвушки, прошедши透过 эти школы, становились учительницами и, разѣзжаясь по деревнямъ, дѣлали живой силой, распространившей и укреплявшей Православіе. Лѣснинскій монастырь создалъ изъ себя много другихъ монастырей, гдѣ настоятельницами были монахини изъ Лѣсны. Такъ познѣкли монастыри Радочница, Виронъ, Краснокостокій (Гродненской губ.) и Теолінъ (Сувалкской губ.). Кромѣ этого самъ Лѣснинскій монастырь имѣлъ Подворья въ Варшавѣ, Ялѣ и Петербургѣ.

Когда матъ Екатерина пріѣхала въ Лѣсну, тамъ была одна церковь и одинъ домъ при 55 десятинахъ земли, въ которомъ она жила съ 3 послушницами, 2 дѣвочками и однѣмъ спящемъ. Когда она оставляла Лѣсну, тамъ были монастырь съ 1200 десятинаами земли, осушеними болотами, многочисленными строеніями, школами, больницею и амбулаторію не только для монахинь и дѣтей, но и для всего окрестнаго населенія. Хозяйство монастыри было поставлено образцово. Въ монастырѣ было 400 монахинь и около 100 служащихъ. Монастырь сталъ извѣстенъ не только населенію Холмщины, но и всей Россіи и на храмовые праздники въ него стекалось до 20.000 богомольцевъ.

Все это было гоздано непрестанными трудами почившей и ея помощницы матери назначея, потомъ игуменіи Нинѣ, въ міру Наталии Григорьевны Косаковской.

Въ 1900 году монастырь посѣтили Государь Императоръ и Государынѣ Императрица съ Великими Князьями Михаиломъ, Александровичемъ, Владимировъ Ален-сандровичемъ и Николаемъ Николаевичемъ.

Въ 1908 году, желая принять схиму, Мать Екатерина сложила съ себя настоятельство и передала его своей сотрудницѣ кашачѣ монастыря Матери Нинѣ. Но жизнь не позволила почившей привести въ исполненіе свое желаніе - уйти отъ дѣятельности - и съ тѣхъ поръ имена обѣихъ матушень - игуменій неразрывно сплетены съ исторіей Лѣснинскаго монастыря.

Въ 1915 году при наступлениі нѣмцевъ монастырь былъ эвакуированъ частью на Петербургское Подворье, частью въ Понтиевскій монастырь Нижегородской губерніи, а потомъ въ монастырь Жабы въ Бессарабіи, где его и застало величайшее русское несчастье въ февралѣ 1917 года. Въ апрѣль этого же года матери Екатеринѣ была проконвѣдена тяжелая операция, - ампутація ноги, на которой открылась рана отъ давнишнаго ожога, полученнаго еще въ молодости. Осенью 1917 года монастырь Жабы подвергся нападенію большевистскаго ордѣна, воозвращавшагося съ Румынскаго фронта и обѣ матушки были чудесно спасены отъ смерти.

Послѣ великой войны монастырь вмѣстѣ съ Бессарабіей перешелъ подъ румынское управлѣніе. Въ 1921 году по приглашенію Сербскаго высшаго духовенства обѣ игуменіи и большая часть сестеръ перѣѣхали въ Югославію, где имъ было предоставлено монастырь Хопово, около мѣстечка Иригъ въ Сремѣ. При монастырѣ и теперь находится дѣтскій сиротскій прютъ.

Всѣ знашіе поилившую Мать Екатерину никогда не забудутъ ея исобычайной теплоты и ласки, съ которой она встрѣчала всѣхъ и каждого, съ подлиннаго христіанскаго смиренія. Смиреніе было ей главной основной чертой. Она была человѣкомъ высокаго подвига и строгой монахійской жизни. Всегда вставалъ въ 3 часа ночи, неустанно работая, до потери ноги всегда прислуживалъ въ Церкви, она была радостна, весела и сѣѣла. Послѣдніе 3 днія страстной седмицы она неѣла и не пила ничего, кроме чая и просфоры. И при этой строгости къ себѣ она была терпима и широка къ другимъ. Однажды сице въ Йѣсигѣ она пришла на именины къ женоѣ Йѣснинскаго свидѣнника, где было много молодежи. Чтобы не смущать своимъ присутствіемъ веселія и радости, она сѣла за рояль и стала играть, а молодежь танцевала. Многіе осуждали матушку за это, но кто взглянувшись въ эту поступающую неумолимо строгой къ себѣ самой монахинѣ, не признаетъ, что въ немъ вѣтъ духъ Каппы Галилейской, что она - свидѣтельство великой христіанской любви и широты духа. И сколько другихъ подобныхъ поступковъ, теперь уже забытыхъ, было въ ея жизни.

Въ сентябрѣ 1925 года въ Хонойѣ быть съѣздъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія. Мать Екатерина очень

радовалась этому съѣзду, всегда любя молодежь, живо интересовалась всѣмъ происходившимъ на съѣздѣ и всѣ участники его не забудутъ матушку и ея отношенія къ нимъ.

Заболѣвъ въ началѣ октября, мать Екатерина уже не покидала постели. За время болѣзни она не говорила о смерти, но разъ на вопросъ доктора, какъ она себя чувствуетъ, она отвѣтила: «пора ужъ скончать Кафтанъ, весь износился».

Послушница Йѣснинскаго монастыря сестра Зинаида (нынѣ монахиня мать Павла) таинѣ описываетъ кончины матушки:

«15/28 октября, около 9-ти часовъ утра, у матушки Екатеринѣ произошло сильное кровоизлѣпіе изъ горла; совершенно неожиданно, т. к. наизнанку она чувствовала себя лучше обычнаго, и докторъ опредѣлѣнно подѣлилъ на благополучный исходъ болѣзни.

Кровь залила весь апостольникъ; лицо Матушки покрылось мертвеннѣй блѣдностью и выступили холодный потъ.

Послали за о. Алексѣемъ, т. к. казалось, уже настунаетъ конецъ. Съ трудомъ поможили матушку; во время кровоизлѣпія Матушка сѣѣла.. Она попеняли стала приходить въ себѣ, и слабѣть голосомъ сказала о. Алексѣю: «А ночь я такъ хорошо спала». Пришелъ докторъ изъ Ирига, лѣчившій Матушку, нашелъ положеніе очень серьезнымъ; просилъ Матушку не двигаться и не говорить.

Около 11 часовъ утра: ирицель о. Алексѣй со Св. Царами и Матушка причастились Св. Таинъ. Она говорила шепотомъ, чтобы не дѣлать усиленія. Выпила холоднаго курнаго бульона (послѣ перерыва изъ 42 года Матушка стала принимать мясную пищу во время болѣзни). Просила позвать брата своего, который сѣль около и приводилъ, но кажется они не разговаривали.

Потомъ по его уходѣ, Матушка позвала сестру Зинаиду и тихо-тихо сказала: «Возьмите тетрадь».

И послѣ прозвучали слова Матушки: «Новый Иерусалимъ - градъ четырехугольный, апоналиитический; четвертый уголъ - эмблема обоженаго человѣчества въ своей совокупности воплотившаго полночь Божества».

Были еще двѣ фразы, но нѣкоторыя слова прописаны очень тихимъ голосомъ с. Зинаида разобрать не могла, переспрашивать не рѣшилась, и смыслъ этихъ

Фразъ не вполнѣ ясень. За время болѣзни Матушка еще два раза диктовала с. Зинаидѣ свои мысли и всегда говорила: «давай-ше попишишь. И заканчивала «на сегодня довольно».

До 5-ти часовъ вечера матушка лежала спокойно, но мертвениая блѣдность не сходила съ ея лица, и взглядъ ея глазъ оставался потухшимъ.

Въ 5 часовъ поднялось въ груди у Матушки сильное клохтанье, казалось, хлынетъ опять кровь, - но вышло крови очень мало, зато дыханіе стало затруднительнымъ и общее состояніе ухудшилось.

Было ясно, что наступаетъ конецъ. Матушка была въ ясномъ сознаніи; она глазами позвала сестру Зинаиду, которая близко наклонилась къ ней, и Матушка сказала: « slabымъ голосомъ: «лющите все, что я диктовала Зандеру въ Парижъ». Рядомъ собрались всѣ сестры; пришелъ о. Алексій. Матушка сама просила: «попросите священника отходную....»

Она лежала съ закрытыми глазами и громко дышала. Въ руѣ она держала зажженную свѣчу. Священникъ читалъ отходную. Когда она кончила и благословилъ Матушку крестомъ, стали по очереди подходить всѣ сестры яроцаться. Они дѣлали земной яоклонъ и цѣловали руку Матушки. Некоторые яросили прощенія и Матушка ясно говорила изъ: «Богъ яростить.» Началось предсмертное томленіе, правда очень короткое. Матушка яросила яреложитъ яодушки, поднять ее выше и пемио-го безяконалась. Она сказала: молітесь, чтобы скорѣе, на что мать Анатолія отвѣтила: «всѣ сестры молятся, Матушка».

Въ гостиной сестра читала наизусть на исходѣ душі, а всѣ другія стояли на колѣнѣхъ и молились ридомъ въ кельѣ Матушки Нины. Дыханіе дѣгалось все слабѣе, все медленѣѣ. Совсѣмъ незадолго до кончины яришла еще одна сестра просить яроценія у Матушки и Мать Анатолія

сказала: «Матушка, сестра...просить тебя простить ее» - , на что Матушка тихимъ, но яснымъ голосомъ отвѣтила: «Богъ простить!»

Потомъ Матушка яросила мать Анатолію перекрестить ее, т.к. сама уже не могла сдѣлать этого - отъ слабости.

У постели Матушки при ея кончинѣ были братъ ея графъ Андрей Борисовичъ Ефимовскій, монахиня Мать Анатолія и Ионкина Зиннада. Все рѣже и тише становилось дыханіе Матушки; подъ звуки канона, подъ молитвы всѣхъ сестеръ, молившихся, чтобы Господь яринялъ свѣтлую душу Матушки - отошла Матушка изъ жизни этой въ Вѣчную Жизнь въ 7 ч. 20 м. вечера. Ни волиенія, ни страха - одно только желаніе скорѣе соединиться съ Господомъ.

Матушка блаженно и тихо уснула, и кончину ея даже нельзя назвать смертью. Она говорила при жизни: «У Бога смерти нетъ», - и съ кончиной подтвердила ея слова.

Отпѣваніе состоялось въ субботу 18/31 октября. Оно было совершено епископомъ Максиміліаномъ, въ сослуженіи священника Лѣснинскаго Монастыря о. протоієрея Алексія Нелюбова и сербскаго пушекства. Погребеніе совершено на слѣдующий день въ воскресеніе 19 октября (1-го Ноября) въ оградѣ монастыря у самыхъ стѣнъ церкви. Въ этотъ день исполнилось ровно 40 лѣтъ ея монашества.

Дки ея кончины и погребенія были дніеми тяжелаго горя для всего монастыря. Но за всѣмъ горемъ, за всей исчезнувшей пасхальской радостью яобѣды надъ смертью. Въ этихъ дніяхъ былъ ярій сѣть тихаго и праведнаго отшествія ко Господу, сѣтлого завершенія длинной, яраведной, полной яодиговъ и трудовъ жизни для Бога и въ Богѣ.

Н. К.

СПОРЪ О МОНАРХІИ.

Въ № 3 «Пути» помѣщена интересная полемика г.Петрова и Н.А.Бердяева по вопросу о монархії. Г.Петровъ обосновываетъ религіозный характеръ монархіческаго начала. Н.А.Бердяевъ оспариваетъ эту точку зренія и попутно обрушивается на монархістовъ. Вопросъ этотъ настолько значителенъ съ общей принципіальной и нашей русской точки зренія, и взгляды, высказанные Н.А.Бердяевымъ, содержать такое рѣшительное осужденіе монархізма, что съ своей стороны, какъ убѣдительный русскій монархістъ, я не считаю возможнымъ обойти ихъ молчаніемъ. Спокойное и объективное отношеніе къ этому вопросу можетъ помочь устраненію недоразумѣй и неправильныхъ оценокъ. Я не берусь сказать ничего новаго по этому вопросу, но было бы счастливъ, если бы удалось хотя бы показать неосновательность нѣкоторыхъ предубѣдженій противъ монархіи и монархізма въ Россіи.

Первое обоснованіе религіознаго характера монархії находится въ Библії, въ разсказѣ объ установлѣніи царства въ Израилѣ. Починъ установлѣнія царства исходилъ отъ старѣшынъ народа, которые обратились по этому дѣлу къ пророку Самуилу, видя въ немъ посредника передъ Богомъ. Самуилъ предупредилъ народъ о тяготахъ, которыхъ на него лягутъ и обѣтвѣственности, которую онъ на себя приметъ, если будетъ настанавить на исполненіе своего желанія. Но, когда старѣшины заявили, что эти трудности не останавливаютъ ихъ, Самуилъ, по повелѣнію Божію, помазалъ на царство Саула и Господь открылъ пророку про Саула, «Онъ спасеть народъ Мой отъ руки Филистимлянъ, ибо я призрѣлъ на Народъ Мой, такъ какъ вонъ его достигъ до Меня» (I Книга Царствъ, IX, 16).

Въ этомъ разсказѣ Библіи нельзя не отмѣтить двухъ моментовъ: 1) народъ просятъ объ установлѣніи царства и сознательно принимаетъ на себя тяготы и сопряженную съ этимъ отвѣтственность; 2) при такихъ условіяхъ просыба народа признается заслуживающей вниманіе. Царская власть не называется народу смыше, по получастъ благословленіе Божіе, когда принимается народомъ съ полнымъ сознаніемъ вытекающихъ отсюда обязанностей. При этомъ царская власть получаетъ характеръ священнаго служенія и носитель ея становится помазаникомъ Божіимъ. «Воля народа» становится моментомъ подчиненія объясняющимъ историческое происхожденіе формъ правлѣнія, но не источникомъ ся санкціи: царь посвящается на свое служеніе Божіими служителями, онъ царствуетъ Божіей милостью, а не волею народа. Въ этомъ существенное различіе народоправства и монархіи. Въ народоправствѣ содержаніе, форма и санкція власти имѣютъ одинъ общий источникъ - волю народа, при чёмъ критеріемъ ея является соотношеніе силъ или воля большинства. Въ монархіи санкція власти религіозная. Въ порядкѣ дѣлъ, монархъ - выразитель совѣсти народа въ исторической преемственности его развитія; царская власть является живымъ звеномъ между прошлыми и будущими поколѣніями, возвышающимъ надъ преходящими страстями, партіями и классами. Вотъ почему особа царя - помазаника Божія окружена ореоломъ въ глазахъ народа. Добровольно принятая имъ конституція и законодательство сохраняются для Монарха также, какъ для народа характеръ священнаго обязательства, но никакія вѣшнія нормы не могутъ исчерпать органической

и моральной природы царского служения и ответственности монарха перед Богом. Конечно, могут быть недостойные носители власти, никакой священный сакр не обеспечивает от греха, но мы различаем идею царского служения и личность ее носителя.

Изъ этого видно, почему во все времена Церковь не безразлично относилась к формам правления и оказывала предпочтение той, которая связывает власть церкви религиозного помазания. Это не значит, конечно, что монархия является единственной допустимой формой правления. Это было бы неправильно прежде всего съ политической точки зрения. Признавая монархическую форму наилучшей, или единственно желательной для России, можно держаться совершенно иной оценки въ привѣтнѣи, скажемъ, къ Америкѣ. Что касается Церкви, область ея - вѣчное, безусловное «царство не отъ мира сего», тогда какъ формы правления преходящи. Здѣсь граница между Церковью и государствомъ. Въ нормальныхъ условіяхъ искъ отношения опредѣляются благословеніемъ Церкви и стремлениемъ государства усвоить эти высшіе начала справедливости и милосердія. Такъ слагались отношения Церкви и государства въ древній періодъ нашей истории,* и лучшая страницы нашего недавнаго прошлого отмѣчены печатью такого же отношенія. Всѣ великия реформы, начиная отъ Ярославовой правды и кончая освобождениемъ крестьянъ были проведены подъ благовѣщеннымъ воздействиемъ христианского идеала, хранителемъ которого была Церковь. Большинство нашихъ войнъ, вплоть до послѣдней міровой войны освящались религиозной идеей, защиты единовѣрцѣвъ и единоплеменниковъ. Въ важнѣя историческія минуты отвѣтственныхъ решений общій порывъ объединялъ Царя и народъ. Это настроеніе наблюдалось и въ послѣднюю войну, пока разложение не нарушило морального и религиозного равновѣсія народной души. Все это есть не идеализация, а признаніе основныхъ фактовъ прошлого. Но въ жизни народа, какъ и отвѣтственного человека геронческие моменты перемежаются сѣрыми буднями, въ которые

всего труднѣе сохранять нравственный идеалъ нерушимымъ. Лучшіе русскіе люди и наиболѣе пламенные патріоты, Хомяковъ, Аксаковъ, Достоевскій и другіе безпощадно бичевали эти грѣхи и призывали власть и народъ къ покаянію.

Въ своемъ отвѣтѣ монархисту Н.А.Бердяевъ не хочетъ считаться съ тѣмъ, что дала монархія Россіи. Онъ закрываетъ глаза на величайшія ея политическія и государственные заслуги, на то созданіе великаго государства, которое было дѣломъ поколѣній Московскихъ иноземцевъ, царей и императоровъ, и въ этомъ обнаруживается крайнюю односторонность. Что въ этомъ дѣлѣ политический элементъ неразрывно связанъ съ церковной и религиозной идеей, объ этомъ свидѣтельствуютъ отношенія цѣлаго ряда святыхъ къ императорамъ и монархамъ, не говоря объ указанныхъ выше практическихъ достиженихъ и реформахъ. Безпристрастное изученіе исторіи Россіи не можетъ этого не подтвердить: да были грѣхи и паденія, но для оцѣнки прошлого еще важнѣе положительные достиженія и доказательства и преиращающагося никогда вліянія православной вѣры на направленіе государственной жизни.

Я не знаю, что понимаетъ Н.А.Бердяевъ, подъ «признаніемъ церковно-догматического значенія за самодержавную монархію». Оно представляется ему «самой настоящей срестью, за которую мы терпимъ жестокую нару». Изъ этихъ словъ можно заключить, что подобное признаніе входило въ ученіе нашей Церкви. Такое утвержденіе обычно въ рукахъ иностранцевъ, недостаточно знакомыхъ съ существомъ дѣла, но оно странно звучитъ въ устахъ русскаго религиознаго писателя. Вѣдь не можетъ же рѣшь мы терпѣть «жестокую нару» за мѣнія отънѣнныхъ писателей. Еслибы это было иначе, то я хочу надѣяться, что и самъ Н.А. бытъ бы осторожнѣе въ своихъ сужденіяхъ, хотя бы изъ состраданія къ своимъ близкимъ.

Авторъ проповѣдуетъ аполитизмъ, а на самомъ дѣлѣ впадаетъ въ политику, которая диктуется не доводами разума, а настроеніями. О монархіи и монархистахъ онъ говорить не иначе, какъ съ чувствомъ раздраженія. По его мнѣнію люди «право-монархического направленія» «обычно болѣе любятъ наслѣдіе во имя» своего пониманія добра и легче относятся къ пролитію крови и убийству человѣка, чѣмъ большая часть другихъ на-

* См. проф. Ключевскій: «Содѣйствіе Церкви устѣхамъ русскаго гражданскаго права и порядка» («Очерки и рѣчи», 2-й сборникъ статей, Петроградъ, 1918, стр. 88-114).

бравлений, если не считать коммунистовъ, которые всѣхъ превзошли въ практикѣ насилий и убийствъ». Всѣ эти обвиненія были въ свое время трафаретами въ устахъ оппозиціонной интелигентіи. Отъ Н.А. Бердяева, столь часто призывающаго къ перемотру трафаретовъ, можно было ожидать болѣе безпристрастныхъ оцѣнокъ. Европейскіе погромы считались всегда дѣломъ рукъ правыхъ, но Н.А.Бердяевъ достаточно присмотрѣвшій къ совѣтской дѣйствительности, могъ, казалось бы, внести поправки въ таиня сужденія и признать, что печальный явленія, о которыхъ онъ говоритъ, имѣютъ, къ сожалѣнію, гораздо болѣе глубокіе бытовые и соціальные корни. Кроме наблюденія надъ русской дѣйствительностью можно выпустить пѣнатория поученія изъ окружающей націи здѣсь за рубежомъ обстановки. Отъ кого исходить неизвѣстно къ христіанізму вѣроисповѣданіямъ, здѣсь во Франціи - отъ правыхъ или отъ лѣвыхъ? Переходя къ вопросу о болѣе легкомъ отношеніи къ убийствамъ и пролитію крови у монархістовъ, чѣмъ у другихъ партій, болѣе чѣмъ странно забвеніе системы террора, практиковавшагося нашими революціонерами и анархистами. Здѣсь опять скажутся пережитою старой интелигентской закваски въ оцѣнкахъ, и снова не помогаютъ аналогіи, которыхъ можно почерпнуть изъ европейской исторіи. Вѣдь «великая» французская революція и японійскій терроръ при всемъ желаніи не могутъ быть приписаны правымъ.

Обобщенія и оцѣнки Н.А. носятъ явно спѣшный характеръ. Что сказать, напр., о танкѣ утверждѣніи: «у націи никогда не было вполнѣ независимаго, идѣйнаго, общественнаго монархізма». Что же сдѣлаетъ Н. А. съ славнофилами, Хомяковымъ, Самаринами, братьями Аксаковыми, Достоевскимъ, Константиномъ Леонтьевымъ, западникомъ Чичериномъ, Владиміромъ Соловьевымъ и сонмомъ другихъ писателей, что онъ сдѣлаетъ, наконецъ, съ Пушкинымъ, Тютчевымъ, Глинкою? Что же всѣ эти люди не были представителями «независимаго идѣйнаго, общественнаго монархізма»?

Весьма сходныя замѣчанія вызываютъ сужденія Н.А.Бердяева о православной Церкви въ царское время. Авторъ и здѣсь повторяется, старая оцѣнка, и ссылки на авторитетъ Аксакова и Достоевскаго не меняютъ дѣла. Въ свое время въ нихъ утверждѣніяхъ было много горькой исти-

ни и самая преувеличенія были умѣстны, когда приходилось будить совѣсть и бороться съ казенной опеной Церкви. Тогда нужна была смѣлость, чтобы все это высказывать вслухъ и настоящая решительность положенію Церкви. Теперь для этого нужна... неосторожность, ибо такія сужденія только на руку врагамъ Церкви. Если бы Аксаковъ и Достоевскій дожили до нашихъ дней, то они, конечно не рѣшились бы утверждать, что «старый дореволюціонный строй очень напоминаетъ живую церковь».

Недостаточная осторожность - это то, что я позволю себѣ поставить въ упрекъ Н.А.Бердяеву въ пользованіи терминомъ «буржуа» въ статьѣ «О духовной буржуазности». Если онъ имѣть въ виду только понятіе духовнаго мѣщанства, то обѣ отрицательнѣмъ отношеніи къ такому явленію не пришло бы спорить, но въ такомъ случаѣ стоитъ ли ломиться въ открытую дверь? Самая настойчивость осужденій «буржуа», которому авторъ приписываетъ всевозможныя преступленія, создаетъ впечатлѣніе, что дѣло не tanto просто, и что рѣчь идетъ не всегда только о «духовномъ», но иногда и подлинномъ буржуа, т. е. обѣ опредѣленію экономическою классъ. Его аргументами могъ бы вполнѣ воспользоваться живоцерковный соборъ, въ свое время провозгласившій «капитализмъ» смертнымъ грѣхомъ, а борьбу съ нимъ священной для христіанъ». Въ такомъ утверждѣніи есть смѣшнѣс двухъ плановъ и двухъ царствъ, противъ чего Н.А.Бердяевъ не разъ возставалъ. Чтобы не быть голословнымъ, приведу слѣдующія выдержки: «Праведность буржуа никогда не превосходитъ праведности инженеровъ и фарисеевъ». «Это буржуа любить творить милостию... въ синагогахъ и на улицахъ, чтобы прославляли ихъ люди». «Буржуа хочетъ пріобрѣсти весь миръ» и т. д. Все это говоритъ Н.А.Бердяевъ. Правда онъ оговаривается, что «буржуазность опредѣляется не экономическимъ положеніемъ, но духовнымъ отношеніемъ къ этому положенію». Поэтому въ націонѣ классъ она можетъ быть духовно преодолѣна», однако тутъ же авторъ добавляетъ: «Съ уровнемъ буржуа считается исторія, когда создаетъ государство, право, хозяйство, обычаи и нравы, идолъ науки». Не ясно ли, что начавъ о духовной буржуазности, авторъ сбивается на понятіе буржуазіи, какъ опредѣленнаго эконом-

мического класса, съ которымъ дѣйствительно считается исторія?

Если такая сбивчивость возможна у писателя, то что требовать отъ малообразованныхъ читателей, и не можетъ ли она служить на пользу людямъ злонамѣреннымъ. На эти мысли меня навела старая газетная вырѣзка, сохранившая, однако всю свѣжесть. Дѣло происходитъ не теперь, когда мы читаемъ статьи Н.А.Бердяева, а три года тому назадъ въ с. Честовѣтѣ, Ильинского у. Харьковской губ. Священникъ живоцерковникъ предсѣдательствуетъ въ собраниі, гдѣ обсуждается «чистка святыхъ».

— Сергія Радонежскаго оставляете въ святыхъ, — спрашиваетъ батошка.

— Исключить, долой. Благословлять царей на кровопролитія бойни.

— Іосифа Бѣлгородскаго.

— Вонь, помѣщикъ. Сынъ полковника. Собрание выносить резолюцію: «Исключить

чить изъ числа святыхъ всѣхъ такъ называемыхъ праведниковъ буржуазнаго происхожденія». (Посл. Нов. 1923, 14 февр.)

Да не постыдиться на насъ Н.А. за эту выдержку, имѣющую цѣлью только подчеркнуть насколько необходима величайшая осторожность въ формулированіи оцѣнокъ, во избѣженіе добросовѣстныхъ недоразумѣній и недобросовѣстнаго использования неясныхъ или неточныхъ выражений.

Если отринуть ихъ, то, конечно, всетаки останется почва для идеинаго расхожденія и спора. Такіе споры изиѣжны, даже между людьми, близкими по многимъ другимъ существеннымъ вопросамъ. Ихъ нечего бояться, когда въ основе ихъ лежитъ исключительно стремленіе приблизиться къ уясненію истины.

Ки. Григорій Трубецкой.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(Споръ о монархії, о буржуазности и о свободѣ мысли).

Одно изъ самыхъ тягостныхъ послѣдствій большевистской революціи я вижу въ томъ, что, вызывая противъ себя бурную эмоциональную реакцію, она до крайности затрудняетъ свободу мышленія и обсужденія вопросовъ по существу, парализуетъ пытливость творчества и охоту къ нему, винуащая исключительно охранительныя и реставраціонныя настроенія. Всякая мысль, всякое слово оцѣниваются не по существу, не по ихъ истинности или ложности, а исключительно съ утилитарной точки зрѣнія, — выгодна ли эта мысль и это слово для борьбы противъ большевизма и противъ революціи. Такъ воюетъ съ другого конца старая психологія русской лѣвой интеллигенціи, которая все расцѣнивала исключительно съ точкой зрѣнія борьбы противъ самодержавія. Мнѣ пришлось большую часть моей литературной дѣятельности бороться противъ этой утилитарной психологіи во имя свободы мысли, во имя самоцѣнности истины и правды и теперь ту же борьбу я приужденъ вести на другомъ фронтѣ. Есть истины, которыхъ были бесспорны при «самодержавіи», онъ остается бесспорнымъ и при «большевизмѣ». Бесспорны истины, которыхъ высказывались наилучшими религіозными мыслителями втечеіе всего XIX вѣка, не отмѣняются отъ того, что нынѣ царитъ большевизмъ. Если есть какая-либо миссія у эмиграціи, то это есть прежде всего миссія свободной мысли, свободного и открытаго утвержденія правды, опираемыхъ въ совѣтской Россіи. Между тѣмъ наѣтъ значительная часть эмиграціи живетъ и питается культомъ

условной лжи. Въ этомъ № «Путія» печатается на направленіи противъ місія статья Кн. Г. Н. Трубецкого «Споръ о монархії». Я не причисляю Кн. Г. Н. Трубецкого къ тѣмъ крайнимъ правымъ монархическимъ элементамъ, которые я имѣлъ главнымъ образомъ въ виду въ своемъ «Отвѣтѣ монархисту» въ № 3 «Путія». Я очень цѣню благородство, такъ, чувство мѣры Кн. Г. Н. Трубецкого. Но статья его «Споръ о монархії» вызвала во мнѣ тѣ мысли, съ которыхъ я начиняю свой «Дневникъ Философа». Я вижу въ статьѣ этой подтвержденіе того, что искрѣ свободы мысли и свободы оцѣнокъ съ точки зрѣнія истины и правды признаются несвоевременными, тактически вредными. Мои мысли признаются прежде всего не столько ложными по существу, сколько неосторожными и предными, такъ какъ ими могутъ воспользоваться живоцерковники или сторонники революціи. Но я долженъ сознаться, что, если я твердо убѣденъ въ истинности и правдивости какого-либо положенія, то я буду его выскакивать, даже если самъ дьяволъ имъ воспользуется и частично признаетъ его. Принципиальнымъ въ статьѣ Кн. Г. Н. Трубецкого является его защита монархіи. Тутъ онъ исповѣдуетъ свою вѣру. Въ остальномъ же статья его носить исключительно тактический характеръ. У меня есть двоянаго рода разногласіе съ Кн. Г. Н. Трубецкимъ. Я не согласенъ съ нимъ по существу въ вопросѣ о монархії, хотя кстати сказать я совсѣмъ не являюсь противникомъ монархіи всегда и вездѣ, признаю ея положительное историческое значеніе и отнюдь не считаю себя

апологетомъ и идеологомъ республики и демократіи. Но я не согласень съ нимъ и тактически. Начну съ послѣдняго. Мнѣ извѣстно, что въ правой части эмиграціи, которая фактически преобладаетъ, и даже въ умѣренной ея части установилось убѣжденіе, что въ наши дни недолустимо говорить правду о грѣхахъ и ложи старого, дореволюціоннаго строя жизни и что тактически нужно и полезно всячески его идеализировать. Такого рода тактика должна помочь сверженію большевизма и преодолѣнію революціи. Обличеніе не-правды дореволюціонной жизни представляется оправданіемъ революціи, принятіемъ революціи. Я не согласень съ этимъ и по существу, и тактически. Прежде всего, я думаю, что правда есть всегда правда, и ложь есть всегда ложь и всегда умѣстно утверждать правду и отрицать ложь. Но я убѣждентъ также, что очень полезно и тактически цѣлесообразно наѣть можно громче говорить о томъ, что неправда и ложь, грѣхъ и зло въ дореволюціонной жизни сграведливо и по Божьему созволѣнію изобличены въ революціи и никогда болѣе не могутъ и не должны вернуться къ господству въ жизни. *) Это помогаетъ побѣдить большевизмъ и преодолѣть революцію. Всякая же идеализація дореволюціоннаго строя, революцію лороднѣша-го, всякая реставраціонная установка воли мѣшаетъ побѣдить большевизмъ и преодолѣть революцію. Пока есть призракъ реставраціи, династической, аграрной, бытовой, пока есть признаніе ярнциліальной истиности и идеальности тѣхъ основъ жизни, на которыхъ покоялся старый режимъ, революція будетъ продолжаться. Большевистская власть для крестьянъ, для рабочихъ, для красноармѣцъ, для новой интеллигентіи, порожденной революціей, превращается въ охрану отъ призрака реставраціи, отъ дореволюціонныхъ настроений и устремленій. Психологически это ясно для всѣхъ живущихъ въ Россіи и не ослѣпленныхъ своими аффектами. Когда соціальные группы, настроенные реставраціонно, активно выступаютъ, то это скрѣпляетъ широкіе слои русскаго народа съ совѣтской властью. Между тѣмъ наѣть всѣ наши надежды основаны на томъ, что широкіе слои русскаго народа окон-

чательно разорвать съ совѣтской властью и сами противъ нея возвстануть. Преодолѣть большевизмъ можетъ лишь пореволюціонная, а не дореволюціонная воля.

Мой «Отвѣтъ монархисту» былъ посвященъ не вообще вопросу о монархіи и ея цѣлесообразности, какъ государственной формы. Я никакъ не сомнѣваюсь, что монархія имѣла огромное положительное значеніе въ русской исторіи, и много разъ обѣ этомъ говорилъ. Въ любомъ учебникѣ можно прочесть о заслугахъ русской монархіи въ яроиломъ. Но этимъ никакъ не рѣшается вопросъ о настоящемъ и будущемъ. Не понимаю даже, почему заговорилъ Кн. Г. Н. Трубецкій о заслугахъ монархіи. Менѣ вѣдь интересовалъ религіозный вопросъ о монархіи, вопросъ обѣ отношеній монархіи и Церкви. Я не вижу никакихъ принципіальныхъ и тактическихъ причинъ срѣвать безспорную истину обѣ угнетеній Церкви въ русской православной монархіи. Коренную ложь отношеній между Церковью и государствомъ унаѣть обличали А. Хомяковъ, Ю. Самаринъ, И. Аксаковъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, а не представители лѣтыхъ и революционныхъ направлений, которые были къ Церкви равнодушны и ираждебны и безразлично относились къ ея угнетенію. Вся русская православно-религіозная мысль XIX вѣка есть воинъ обѣ униженій и угнетеній Церкви. И вотъ за это униженіе и подавленіе Церкви мы и терпимъ заслуженную кару. Мы терпимъ кару не за ложныя мѣнія отдельныхъ людей, а за историческую ложь отношеній между православной монархіей и Православной Церковью. Поверхность тутъ взглядъ, который въ подавлѣніи церкви винитъ цѣлкомъ государство. Виновна не государственная власть, которая дѣлала часто свое положительное дѣло, а церковная іерархія и церковный народъ, пассивность русского православія. Цезарепатізма никогда не было въ доктринальномъ сознаніи Православной Церкви, но она существовала, какъ исторический обманъ, уклонъ и срѣвъ, какъ грѣхъ, допущенный церковными народомъ. Вы можете почувствовать весь ужасъ униженія и подавленія Церкви, ея несвободы, когда читаете письма послѣдней царицы къ послѣднему царю. Обѣ этомъ многое могъ бы разсказать А. Д. Самаринъ, бывшій короткое время оберъ-прокуроръ св. Синода. Трагедія русской монархіи и источники ея гибели въ томъ замыкалась, что она потеряла религіозную

*) Этимъ, конечно, никакъ не отрицается, что въ старой дореволюціонной жизни было много хорошаго, прекраснаго и святого.

опору въ Церкви, потому что Церковь въ своей іерархії была въ полной оть нея зависимости. И потому царь началъ искать духовной опоры въ Распутинѣ. Революція не уничтожает Церкви, она ее гонит, и престъдует. Гоненія и преслѣдованія не уничтожают, они скорѣе возвышаютъ. Когда священниковъ и епископовъ разстрѣливаютъ, это ихъ ис уничтожает, это ихъ дѣлаетъ мучениками за вѣру. Уничтожала же Церковь православная монархія, когда она ей покровительствовала, ставила въ превилегированное положеніе и обращала въ свое орудіе. Сейчасъ въ советскомъ строѣ подлинно православіе не уничтожено, оно го иль, уничтожены же живоцерковники, но тоже обращены въ послушное орудіе Г. П. У. Уничтожь приспособившійся Бенеденскій, а не мученикъ за вѣру Митрополитъ Веніаминъ. И въ положеніи «живой церкви» есть иѣнкоторое формальное сходство съ положеніемъ Церкви въ сионодально-императорскій періодъ. Когда оть священниковъ требовали, чтобы они доносили обѣ актимонархическихъ и антиправительственныхъ настроеніяхъ и замыслахъ, открывшихся на исповѣди, то это безобразное явленіе было прообразомъ того, что мы видимъ у живоцерковниковъ, ставшихъ профессіоналами доносчиками. Правильна же монархическая теченія въ эмиграціи возжелаютъ възстановить тотъ строй отношеній между Церковью и государствомъ, который былъ до революціи и который духовно сдѣлалъ революцію необходимой и оправданной. Въ церковной жизни въ эмиграціи эти уродливыя и недостойныя отношенія между Церковью и государствомъ въ маіихъ размѣрахъ възстановливаются, — церковная жизнь находится въ зависимости не отъ монарха, котораго нѣть, а отъ монархистовъ. Этому противятся лучшіе изъ нашихъ іерарховъ, но встрѣчаютъ слишкомъ большія препятствія на своемъ пути. Карловатскій Соборъ былъ насилиемъ «государства» надъ Церковью. И я осуждаю правыхъ монархистовъ прежде всего съ религіозной, церковной точки зренія.

Мнѣ представляются неубѣдительными ссылки Кн. Г. Н. Трубецкого на религіозное обоснованіе монархіи въ Библії. Библіей можно пользоваться для обоснованія яротивоположнаго тезиса. Еврейскій народъ былъ народъ теократіческій, а не монархіческій, и никогда монархія въ еврейскомъ народѣ не имѣла того значенія, какое имѣла въ Египтѣ или въ Персіи,

Асскріи и Вавилоніѣ. Въ Библії раскрывается конфліктъ между теократической и монархической идеей и возникновеніе монархіи описывается, какъ наимѣна теократическому яризованію еврейскаго народа. По поводу желанія народа имѣть царя Господь говоритъ Самуилъ: «не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними» (Перв. книга царства. Гл. 8. 7). И далѣе говоритъ Господь: «и возстаете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ, и не будетъ Господь отвѣтывать вамъ тогда» (Перв. книга царства. Гл. 8. 18). Но народа хотѣть походить на другіе народы, т. е. не быть исключительно теократическимъ народомъ. И народа сознаетъ, что это грѣхъ: «но всѣмъ грѣхамъ нашимъ мы прибавили еще грѣхъ, когда просили себѣ царя» (Перв. книга царства. Гл. 12. 19). Царская власть есть порождніе грѣха, результатъ нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи. И большая часть царей были идолопоклонниками и носителями не истинной, а ложной мессіанской идіи, какъ впослѣдствіи въ Византии значительная часть императоровъ были еретиками. Въ еврейскомъ народа мы не находимъ ничего похожаго на спілетскій кульпъ царской власти, на обоготовленіе царя, которое перешло въ Римъ и породило кульпъ цезарей, а потомъ въ христіански смягченномъ видѣ водворилось въ Византии. Имено въ Библіи, у пророковъ мы находимъ впервые пламенные протесты противъ государства, противъ царства, противъ его неправды и лжи, находимъ даже своеобразно анархіческіе мотивы на религіозной почвѣ. Да и аргументы, взятые изъ Библіи, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія для нашей эпохи, вообще для христіанской эпохи исторіи. Мы должны рѣшительно признать, что монархія есть природно-исторический фактъ, имѣющій свой смыслъ и свое назначеніе въ исторіи, но не фактъ религіозно-мистической. Монархія имѣла религіозно-мистический смыслъ имѣяю для языческаго сознанія.

Религіозную исправду мистической концепціи самодержавія я вижу въ томъ, что она возваливаетъ бремя свободы и ответственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христіанскаго народа. Такова вѣдь и мистическая концепція папизма. Но наступаютъ времена, когда каждый человѣкъ, каждый христіанинъ долженъ будетъ взять полноту свободы и ответственности на себѣ. Взвалить все на однаго, а

весь народъ держать въ состояніи дѣтской невинности и есть соблазнъ Великаго Инициатора. Кн. Г. Н. Трубецкой, какъ-многи другіе, называетъ мою точку зрѣнія аполитическимъ. Это совсѣмъ невѣрно. Я признаю относительность политическихъ формъ, относительность монархіи и республики, что какъ будто бы и самъ Кн. Г. Н. Трубецкой признаетъ, возстаю противъ абсолютизаціи государственныхъ формъ, но это совсѣмъ не есть аполитизмъ. Я дѣйствительно думаю, и выражая это въ моей книжѣ «Новое средневѣковье», что новая исторія непомѣрно преувеличила значеніе политики въ жизні, создала политицізмъ. Это преувеличеніе одинаково свойственно монархіямъ и демократіямъ новой исторіи. Я вѣрю, что мы вступаемъ въ новую міровую эпоху, которую называю «новымъ средневѣковьемъ», въ которую фиктивность и иллюзорность, не онтологичность, значительной части политической и государственной жизни будуть изобличены, въ которую будетъ обращеніе къ подлинному реализму духовной и соціальной жизни. Въ наше время важны создавать православные рабочіе союзы, чѣмъ православную монархію. Мы ищемъ антиформалистической, къ реалистической эпохѣ. Но такой взглядъ не означаетъ аполитизма или политического индифферентизма. Монархія въ старомъ смыслѣ стала въ наши дни утопіей. Мы, вѣроятно, перенесемъ съцп эпохи цезаризма, бонапартизма, режимъ сильныхъ личностей, но легитимныи историческіи монархіи таинѣ изнѣкти, какъ и легитимныи демократіи съ ихъ безликими, безынициативными формализмомъ, съ парламентаризмомъ и пр. Это подтверждается на примѣрѣ фашизма. И въ Россіи долженъ возникнуть своеобразный фашизмъ, мало общаго имѣній съ старыми право-монархическими направлѣніями. Кн. Г. Н. Трубецкой непремѣнно хочетъ выѣстить мою точку зрѣнія въ привычныхъ категоріяхъ политической мысли новой исторіи: если не монархістъ, то непремѣнно демократъ, если не правый, то непремѣнно лѣвый. Но я вѣдь эти категоріи считаю прогнившими. Я прежде всего вѣрю, что мы вступаемъ въ совершенно новую историческую эпоху, которая выработаетъ формы общества, непривычныя для мышленія нового времени. Время христіанской монархіи, христіанского государства прошло, оно обозначало смѣшаное полухристіанство. Наступаетъ время раздѣлнія и выявленія реальностей. Но въ то же время можно

вступать на путь осуществленія подлиннаго христіанскаго общества, которое можетъ осуществляться въ безвластіи, бѣдности и жертвенномъ отреченіи. Въ страдальческомъ переживаніи русской революціи, въ жуткомъ ужасѣ коммунизма, вызывающемъ сопротивленіе духа, я перенесъ опытъ возникновенія новой жизни. Вотъ этого наступленія новой эпохи Кн. Г. Н. Трубецкой совсѣмъ не чувствуетъ и здесь нужно искать главного нашего разногласія. Моя точка зрѣнія прежде всего исторіософическая и вѣдь динамической исторіософіи непонятна. Кн. Г. Н. Трубецкой хочетъ непремѣнно признать мой взглядъ на монархію интеллигентскимъ. Не понимаю, что противополагается интеллигентской точкѣ зрѣнія, дворянская ли, купеческая ли или мѣщанская? Мнѣ несвойственна ни одна изъ этихъ точекъ зрѣнія. Мнѣ совсѣмъ не нужна была революція съ ея узаками, чтобы обличить ложь господствующаго сознанія нашей революціонной интеллигенціи. Я занимался этимъ обличеніемъ лѣтъ уже двадцать, тому назадъ (см. мою книгу «Духовный кризисъ интеллигенціи»). Идеология лѣвой интеллигенціи была въ корѣ ложной и фальшивой. Но сейчасъ отрицаніе интеллигенціи и интеллигентской точки зрѣнія преобразилось, въ трафаретъ и имъ страшно злоупотребляютъ. Исторія русской революціонной интеллигенціи кончна и типъ ея болѣе не возродится. Но въ интеллигенціи была не только ложь, въ ней была и свою отрицательная правда по сравненію съ нашими креѣніями бытовыми сословіями, которыхъ были въ массѣ своей равнодушны къ исканію правды жизни. Я не соответствую нынѣшнему желанію возоздать исключительно типъ Николая Ростова противъ типа Кнапп Андрея. Наша интеллигенція въ массѣ своей стояла на довольно низкомъ уровнеѣ культуры. Но нисколько не-высокий культурный уровеньъ тѣхъ бытовыхъ сословій, которыхъ мыѣ противопоставляемъ интеллигенціи. Правые монархическіе круги не могутъ быть признаны носителями высшей духовной культуры, въ нихъ нѣть духовнаго аристократизма и они въ сущности равнодушны къ духовной культурѣ, которая неотдѣльна отъ творчества. Духовный аристократизмъ всегда былъ одинаково угнѣстымъ и справа и слѣва, угнѣстаемъ человѣческой чернью, которая вербуется изъ всѣхъ сословій и классовъ общества. Варваризация, пошкодженіе уровня культуры

ры у насъ происходит въ правой эмиграціи не меныше, чѣмъ въ советской Россіи. Увы, не только комсомолцы равнодушны къ культурному творчеству, къ духовной утонченности, къ самоцѣнному значію, къ искусству. Повсюду побѣждаетъ грубая солдатчина. Вродь ли Марковъ 2 и его единомышленники могутъ нести въ Россію высшую культуру.

Въ некоторыхъ возраженіяхъ Кн. Г. Н. Трубецкого есть явное недоразумѣніе. Мнѣ хорошо известно, что въ Россіи были значительные мыслители и писатели, очень свободные въ своемъ мышленіи, которые были монархистами по своимъ убѣжденіямъ. Я вѣль написалъ книги о Хомяковѣ, о Достоевскомъ и о К. Некрасовѣ и врядъ-ли можно допустить, что мнѣ неизвѣстны ихъ монархическіе взгляды. Но у насъ не было въ XIX в. независимаго и свободнаго монархического общественного мнѣнія, не было монархическихъ общественныхъ движений и течений. Это фактъ неоспоримъ. Мы жили въ глубокомъ, болѣзнейномъ расколѣ между властью и обществомъ. И наши мыслители-монархисты были на подозрѣніи и въ опозиціи исторической власти. Монархія славянофиловъ ничего общаго не имѣла съ монархіей Николая I. Третій Римъ не совпадалъ почти ни съ одной точкѣ съ императорской Россіей. Къ 17 году въ Россіи не оказалось защитниковъ монархіи и даже въ консервативныхъ праводворянскихъ кругахъ нивелилась грѣховная мысль о цареубийствѣ. Монархія не была у насъ даже свергнута, она сама пала отъ разложенія, отъ потери вѣры въ нее. И это очень трагично. Другое недоразумѣніе связано съ вопросомъ о насилияхъ монархіи и монархистовъ и насилияхъ революціи и революціонеровъ. Нельзя сравнивать революцію, которая есть болѣзнь и разливъ хаотической стихіи, съ монархіей, которая претендуетъ быть устойчивымъ порядкомъ жизни. Болѣе всего крови проливаются революціи и болѣе всего совершаются насилия, это безспорно. Но революціи не имѣютъ нормативнаго характера. Насилия же, къ которымъ склонны правы монархическія партіи, смертныя казни, тюрмы, преслѣдованія инаковѣрящихъ и инакомыслищихъ, носятъ характеръ нормативный, возводятся въ законъ жизни. Правые монархическіе круги въ эмиграціи мечтаютъ о мести и насилии, они болѣе всѣхъ, если не считать коммунистовъ, ненавидятъ

свободу мысли, ненавидятъ вообще свободу. Я на каждомъ шагу встрѣчаюсь съ этимъ явленіемъ. А крайнія правы партіи въ Западной Европѣ? Нѣмецкіе правые националисты и французскіе правые националисты группы Action Francaise жаждутъ насилий и кровопролитій не менѣе коммунистовъ и всегда призываютъ къ человѣческому ненавистничеству. Нѣмецкіе правые националисты по крайней мѣрѣ откровенно исповѣдуютъ язычество и ненавидятъ христіанство. Французскіе же правые монархисты хотѣтъ использовать католическую церковь, совсѣмъ въ духѣ Великаго Инквизитора. Революція всегда есть явленіе мести, въ ней подымаются мыслители за несправедливость и утихомираніе прошлаго, за крѣпостное право, за испытавшую бѣдность, за уничтоженіе человѣческаго достоинства. Вспаха мѣсть духовно отвратительна и для христіанства непримѣлма. Но мѣсть за революцію еще отвратительнѣе мести революціонной, въ ней мстить за потерю своего привилегированаго положенія, не сознавая своихъ грѣховъ. Сама идея реставраціи есть идея насилия и кровопролитія, она не хочетъ соптиться съ органическими процессами въ народной жизни, съ преодолѣніемъ революціи изнутри, имманентно. Правые монархическіе круги не хотятъ понять, что главная сейчасъ задача есть задача духовнаго просвѣтленія народныхъ слоевъ всколыхнувшихся отъ революціи, пробужденія въ нихъ религіознаго и национального сознанія. Эти круги не хотятъ признать неотвратимость и неотмѣнность факта революціи, съ котораго нужно начинать теперь всікую дѣятельность, они хотятъ обѣйтъ революцію не бывшей. Это есть пораженность аффектами, закрывающая реальности. Революція, какъ говорить геніальный Ж. де Местръ, не только сатанина, она также есть дѣйствие Божіяго Промысла. Богъ допустилъ революцію. Не признавать революцію есть словосочетаніе, лишенное реального смысла. Я не люблю революціи и не вижу въ ней самой ничего хорошаго, она ужасна, отвратительна въ своихъ образахъ, она есть тяжкая расплата. Но я признаю, что революція совершилась и что послѣ неї начинается новый периодъ нашей исторіи. Возможно тройное отношеніе къ русской революціи. Сначала революцію находили прекрасной, освобождающей, ее идеализировали. Такъ было послѣ весенней революціи 17 года. Потомъ революцію при-

знали абсолютным зломъ и прекрасной представилась жизнь до революції. Такъ было послѣ осени революції 17 г. Это отношение сложилось въ длительный періодъ гражданской войны, оно породило вѣру, что революцію можно прикончить кавалерійской дивизіей, и оно господствуетъ до сихъ поръ въ эмиграції. Старыя, дореволюціонныя «левыя» и «правыя» направления колеблются между этими двумя точками зѣрнія. Но возможно третье отношение къ революції и только ему принадлежитъ будущее. Революція есть болѣзнь и расплата, никакихъ положительныхъ завоеваній она сама по себѣ не даетъ. Но революція есть огромный и воучающій трагическій опытъ, посль котораго начинается новая жизнь, выступающіе на историческую арену новыхъ словъ народа, се нельзя не признать, нельзя сдѣлать видъ, что ся не было. Идеализировать не сдѣлуетъ ни того, что было до революціи, ни того, что происходитъ въ самой революціи. Новая жизнь создастся не разрушительными силами революціи и не старажными силами реакціи, а тѣмъ творческими силами, которыми раскрываются и результатъ опыта революціи.

Болѣе всего меня поразило, что къ своему возраженію противъ меня въ защиту монархіи Ки. Г. Н. Трубецкой прибавила еще пыльцѣю моей статьи «О духовной буржуазности», написанной мною на совсѣмъ другую тему уже четыре года назадъ и запрещенной къ печати советской цензурой въ періодъ, когда возникали не коммунистическіи издательства и журналы и иѣююторя волынья мысли могли попадать въ печать. Ки. Г. Н. Трубецкой находитъ, что я нестороннею пользуюсь словомъ «буржуазный», что меня могутъ причислить къ врагамъ капитализма и буржуазныхъ классовъ и что я даже могу доставить радость живоцерковникамъ. Но для всякаго, кто слѣдитъ за моей литературной дѣятельностью и кто знакомъ съ моей идеиной физиономіей, должно быть ясно, что въ статьѣ «О духовной буржуазности» выражены одни изъ основныхъ мотивовъ всей моей жизни и дѣятельности и что вопросъ тутъ не въ случайномъ словоупотреблениі, которое я могу исправить. Мотивъ борьбы съ «буржуазностью» имѣеть для меня не меньшее значеніе, чѣмъ онъ имѣлъ для Герцена и К. Леонтьева у насъ, для Л. Бруа во Франціи, онъ принадлежитъ къ моей первичной духовной настроенности и наярчені-

ности. Отъ того, что появилась въ мірѣ новая и отвратительная форма «буржуазности» въ лицѣ русского большевизма, я не считаю нужнымъ измѣнить этой своей настроенности и наярченности, а еще больше въ ней укрѣплююсь. Я отнюдь не смѣшиваю двухъ плановъ — внутренне-духовнаго и вѣщне-соціальнаго, но я вину въ планѣ соціальномъ и вѣшнѣмъ выражение и отображеніе того, что происходитъ въ планѣ внутреннемъ и духовномъ. Такое пониманіе вытекаетъ изъ моего символическаго міросозерцанія. Я дѣйствительно принадлежу всю мою жизнь и принадлежу сеймачь къ противникамъ капиталистической цивилизациі XIX и XX вѣка, въ которой воплощеніе и пристализованіе буржуазнаго духа въ большей степени, чѣмъ когда-либо и где-либо. Буржуазно-капиталистическая цивилизација вышла изъ результатомъ отпаденія отъ христіанства и измѣны христіанству, она походитъ на атомизацію общества, на принципъ конкуренціи, соревнованія и эгоистическаго цинизма, на поклоненіе ма-монѣ и на порабощеніе духа материальными, благами жизни, на отрицаніе аскетического ограниченнія похоти жизни. Священныи, христіанскій капитализмъ есть немыслимое и иѣююто словосочетаніе. Капитализмъ есть результатъ сектуаризаціи общества. Всі индустриально-капиталистическая система есть порождение широкъ не ограниченной похоти жизни. Капиталистическая цивилизација есть обоготвореніе земного царства, міра сего. Въ ней религія признается лишь прогматически, какъ средство смирить рабочій классъ. Одной изъ причинъ отпаденія отъ христіанства было то, что христіанство цинически начали утверждать, какъ религию богатыхъ. Соціализмъ есть необходимое порожденіе капиталистической цивилизацији и справедливая кара за нее. Вѣ. Соловьевъ всегда говорилъ, что соціализмъ правъ относительно капитализма, но что тозъ и другой стоять на одной и той же буржуазной почвѣ. Всѣ лучшіе русскіе религиозные мыслители были противниками буржуазно-капиталистической цивилизацији и боролись противъ нее, не только Л. Толстой, сильный въ критикѣ и слабый въ положительномъ вѣроучепіи, но и славянофилы, и К. Леонтьевъ, и Достоевскій, и Вѣ. Соловьевъ, и Н. Ф. Федоровъ. Это есть великая традиція русской национально-религіозной мысли, которой я остаюсь вѣрея. Традиціи этой не слѣдуешь

самоизвать съ революционистъ и классо-
вымы народничествомъ. Въ России никогда
не было притичной буржуазной идеологии,
этимъ мы отличаемся отъ Запада. Свою
вражду къ буржуазности и капиталистич-
еской цивилизациѣ и достаточно выразилъ
въ своей книгѣ «Новое средство» и
не посмѣя, почему это обратило меныше
на себя вниманіе, чѣмъ статья «О духовной
буржуазности». Я думаю, что буржуазій
капиталистическій міръ новой истории кон-
чается, изнашается его роковая послед-
ствіе и парождасенъ новый міръ, еще не с-
формировавшійся и не опредѣлившійсѧ
въ своей соціальной структурѣ, который
принужденъ будетъ обратиться къ другимъ
духовнымъ началамъ и вновь признать
аскетическое самоограниченіе потребно-
стей. Безуміе думатъ, что можно побѣдить
коммунизмъ въ мірѣ взаимоотношений къ капи-
талізму. Міръ идеть къ новой организаціи
труда и къ освященію труда, это есть
основной вопросъ нашего времени, искони-
змѣримо болѣе реальный и важный, чѣмъ
вопросъ о монархіи или республикѣ. Въ
соціализмѣ есть своя отрицательная прав-
да, но онъ положительно не можетъ ре-
шить соціального вопроса, такъ какъ
покончены на ложныхъ духовныхъ основахъ.
Изъ реакціи противъ коммунизма нельзя
отрицать самого существованія гоціаль-
наго вопроса, возвращающаго къ буржуаз-
ному индивидуализму, въ корѣ анти-
христіанскому, и дѣлатель идеологамъ
буржуазнаго класса, который нисполнилъ
не лучшее, чѣмъ рабочій классъ. Сперх-
классовая точка зренія совсѣмъ не есть
буржуазная точка зренія, какъ и не про-
лѣтарская. Между тѣмъ какъ сейчасъ
пролѣтарской точкѣ зреніи противопола-
гаютъ буржуазную точку зренія. Это

есть измѣна христіанству во имя классовой
корысти. Въ нашей старой, дореволюціон-
ной жизни была неправда передъ Богомъ,
неправда въ самыхъ первоосновахъ обще-
ства, которая и обернулась коммунизмомъ.
И обѣ эти міфи нужно свободно и правдиво
говорить. Свобода и независимость мысли
у насъ всегда отрицались «кѣвымъ» об-
щественными міфыемъ и сейчасъ отрица-
ются «правыми» общественными міфыемъ.
Есть одна очень опасная книга, которой
и живоцерквиини могутъ воспользоваться
и злоупотребить болѣе, чѣмъ моими ста-
тьями, это — Евангеліе. Слова Сына
Божія и Сына Человѣческаго очень
опасны и страшны для неправды міра сего.
На книгѣ этой трудно обосновать капиталистическую цивилизацию, трудно отстое-
ть интересы буржуазнѣхъ классовъ, такъ
невозможно обосновать классовый рево-
люціонный соціализмъ, зависи и корысть
рабочаго, невозможно воззвать рево-
люцію. Злоупотребить можно всѣмъ. Дос-
таточно вспомнить, что слова Ап. Павла:
«если кто не хочетъ трудиться, тогдѣ не
ѣсть», красуютъ на всѣхъ советскихъ за-
борахъ. Вѣ заключеніе должно сказать,
что и быть и остаюсь «единимъ» съ точки
зренія существующихъ направлений и пар-
тій. Это значитъ, что я хочу сохранить
за гобой совершенную свободу мысли и
свѣсти и право говорить правду, хотя бы
она была непріятна противоположнымъ
лагерямъ. Въ этомъ и вижу не только
свою личную миссію, но и единственную
достойную миссію интеллигентуального, ин-
акихъ интересовъ не отстаивающаго слоя
русской эмиграціи, вижу и задачу нашего
журнала «Путь».

Николай Бердяевъ.

ЖОЗЕФЪ ДЕ МЕСТРЪ И МАСОНСТВО.

(La franc-maçonnerie memoire au Duc de Brunswick par Joseph de Maistre publie avec une introduction par Emile Dermenghem; Emile Dermenghem, Joseph de Maistre Mystique. 1923; Georges Goyau. La pensee religieuse de Joseph de Maistre. 1921).

Интересъ къ масонству въ русской эмиграційской средѣ посѣть характеръ исключительно эмоциональный; а ис изнанательный. Этотъ интересъ рожденъ и почъ: изълогической минительности и подозрительности и находится на уровне сознанія книги Ницкса и протохоръвъ сионскихъ мудрецовъ, т. е. на крайне низкомъ культурномъ уровне. Вопросъ о масонствѣ ставится и обсуждается въ атмосфѣрѣ культурного и праѣственнаго, одиційнаго, нерождѣннаго вѣническимъ унасомъ передъ революціей. Вопросъ этотъ отнесенъ цѣлѣючимъ къ масонской части, въ организмъ контроль-развѣдки. Розыскъ агентовъ «кодо-масонства», мірового масонскаго заговора имѣеть ту же природу, что и разыскъ большевиками агентовъ мірового контроль-революціоннаго заговора бурикузіи. Толкомъ шнто иначе о масонствѣ не знаетъ. Обличители масонства наносятъ подметными листками, грайсъ недоброкачественными и расчитанными на разнігнаніе страстей, написанными въ стилѣ погромной антисемитической литературы. Концепція масонства, какъ мірового заговора противъ христіанства, какъ церкви сатаны, создана католиками праваго лагеря. Католики вѣрять, что Церковь Христова есть виѣшняя міроаая организація. Отсюда они дѣлаютъ дедукцію, что и церкви сатаны должна быть такой же виѣшней міровой организаціей, столь же іерархической и яедческой единому центру. Въ сущности,

натомическіе специалисты по масонству считаютъ масонами всѣхъ противниковъ католичества, они дѣлить міръ на две части — католическая церковь и масонство и въ масонство зачисляютъ почти всѣхъ замѣчательныхъ людей новаго времени. Въ такомъ духѣ написана изѣстная католическая книга о масонствѣ N. Deschamp'a *«Les Societes secrètes et la societe ou philosophie de l'histoire contemporaine»*. Нѣтъ, кажется, ни одного лѣтнаго (не католика) въ области мысли и въ области общественной жизни, котораго бы отецъ Деншампъ не причислилъ къ масонамъ. Концепція масонства, какъ мірового сатаническаго заговора противъ христіанской Церкви и христіанскѣхъ устоевъ жизни, въ русской черносотенной литературѣ въ стилѣ Ницкса цѣлѣючимъ склоняровата съ католической литературы, но съ сильнымъ понижениемъ умственного и культурного уровня. Настоящаго позиціи масонства пѣть ии тамъ, ии здѣсь. Крайнее легковѣріе, неспособность къ критикѣ поражаетъ въ этой литературѣ. Русскіе маніаки масонскаго заговора, мнѣющіе себя православными, забываютъ, что православному сознанію совсѣмъ не свойственно пониманію Церкви Христовой, какъ виѣшней міровой организаціи, и потому совсѣмъ не обязательно для этого сознанія мыслить первою сатаны, какъ виѣшнюю міровую организацію, какъ централизованный міровой заговоръ. Православіе предоставляетъ сатанѣ, силамъ

ала возможность действовать разнообразными, не непременно организованными и централизованными путями. Въ основѣ концепций масонства, изображающей его зловѣшнюю мировую роль, лежитъ философія исторіи до крайности персоцентрирующая значеніе созидаельности организованія и централизованія силъ въ мировой исторіи. Въ дѣйствительности въ мировой исторіи огромную роль играютъ силы стихійно-ирраціональны. У людей есть потребность искать созидаельного, организованія дѣйствующаго виновника своихъ несчастій и злоключеній. Когдато такъ же повсюду видѣли іезуитскій заговоръ, какъ теперь видѣть масонскій заговоръ.

Большимъ ударомъ для господствующей въ правыхъ католическихъ кругахъ концепціи масонства является опубликованіе найденнаго въ бумагахъ Ж. де Местра трактата о масонствѣ. Для тѣхъ, которые специально занимались Ж. де Местромъ, ничего исожиданіаго книги «La franc-maçonnerie» не представлялось. И много занимался Ж. де Местромъ и мнѣ было известно, что Ж. де Местръ былъ близокъ къ масонству, быть въ молодости ученикомъ Сен-Мартена и что сго следуетъ трактовать, какъ своеобразнаго иллюмината и христіанскаго теософа. Но во вновь опубликованной книгѣ де Местръ развиваетъ герцогу Брауншвейгскому, великому мастеру шотландскаго франкмасонства, цѣлый планъ обращенія масонства на служеніе христіанской церкви. Онъ устанавливаетъ для масонства дѣятельность трехъ степеней: 1) филантропическая дѣятельность помощи бѣднѣмъ, 2) содѣйствіе обединенію христіанскаго міра съ подчиненіемъ его Католической Церкви, 3) высшій христіанский гнонісъ, то, что де Местръ называетъ «révelation de la Révélation». Ж. де Местръ признаетъ, что есть масонство зловредное, революціонно разрушающее и направленное противъ Церкви и христіанства. Таково, напр., революціонное иллюминатство ильмца Вейстгаута. Но также можетъ быть масонская организація направлена на служеніе добру, на торжество христіанства въ мірѣ. Сен-Мартенъ, который былъ христіаниномъ, но не ортодоксальнымъ католикомъ, Ж. де Местръ горячо защищаетъ. Менду тѣмъ какъ о. Дешамонъ считаетъ Сен-Мартена атеистомъ, разрушителемъ христіанства и страшнымъ революціонеромъ. Вопросъ о религіозныхъ

взглядахъ Ж. де Местра, обѣ его отношеніи къ мистикѣ, а также къ масонству, иллюминатству и мартинизму обстоятельство послѣдовательно изслѣдовать въ прекрасныхъ книгахъ Ж. Гою и Е. Дерменгема. Ж. де Местра, гениального мыслителя, соединившаго въ своей необычайной индивидуальности сложное многообразіе, знаютъ по наслышкѣ. Всѣ повторяютъ шаблонный взглядъ на него, какъ на крайнаго реакціонера, апологета инициаціи и палача, фанатичнаго католика и роялиста, ультрамонтана, провозгласившаго до Ватиканскаго собора догматъ папской непогрѣшимости. Но въ дѣйствительности образъ Ж. де Местра совсѣмъ иной, несравнѣмѣро бѣлье сложнѣй, не вѣщающій ни въ какіи шаблонныи направлении и школы. Ж. де Местръ, какъ и большая часть замѣчательныхъ людей, былъ одиночка, онъ самъ по себѣ. Когдѣ была опубликована иереника Ж. де Местра, то всѣ были поражены, какои это былъ чудесный человѣкъ, пѣнзійный, любящій, мягкий, не обиженіюю благородній, такъ много страдавшій въ жизни. Ж. де Местръ совсѣмъ не дореволюціонный человѣкъ, онъ портреволюціонный человѣкъ, онъ не баптизмъ реагціонеръ, онъ обращенъ къ грядущему. Онъ понималъ не только сатаническій характеръ революціи, но и ея своеобразное величие, видѣлъ въ ней дѣйствіе Божіяго Промыслы. Онъ отнюдь рѣзко отрицательно къ эмигрантамъ французской революціи и не хотѣлъ насильственной, кровавой контрапреволюціи. Онъ ждалъ наступленія новой мировой эпохи въ христіанствѣ, нового откровенія Св. Духа. Онъ любилъ Платона и Оригена, что очень оригинально для представителя католичества. Онъ былъ своеобразнѣмъ христіанскимъ гностикомъ, вѣровавшимъ въ возможность бѣлье глубокаго и эзотерическаго пониманія откровенія въ духѣ сокровеній духовной мудрости. Онъ признавалъ троиственныи духовно-душевно-тѣлесный составъ человѣка, чего не признавалъ господствующая доктрина католичества. Онъ горячо стоялъ за символическое толкованіе Священнаго Писания. Взгляды его отличались большой широтой, а не узостью. И всегда въ немъ чувствуется человѣкъ утонченной культуры. Въ немъ есть искакаго мракобѣсія, столь свойственнааго русскимъ праваго лагеря. Вопреки принятому о немъ мнѣнію Ж. де Местру свойственна была своеобразная гуманность.

Это показано въ книгахъ Дермейгема и Гойо. Масонство для де Мастра было наукой о человѣкѣ. Онь стоитъ на грани двухъ вѣковъ и оказываетъ огромное влияніе на мышленіе XIX вѣка. Извѣстіо, какое онь имѣлъ для Сеня-Симона и Огюста Конга, не говори уже о католическихъ теченіяхъ. Условіемъ для вхожденія въ масонство Ж. де Мастръ предлагалъ поставить вѣру въ божественность Иисуса Христа. Масонство въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣна было мистическимъ окрашено, въ тѣ времена оно не пріобрѣло еще того характера, какое онь имѣть сейчасъ, т. е. характера политическихъ нубовъ, черезъ которые дѣлаютъ карьеру. Ж. де Мастръ интересенъ для русскихъ еще потому, что онъ провелъ свое изгнаніе втеченіе семнадцати лѣтъ въ Петербургѣ въ качествѣ послы при дворѣ Александра I, написалъ книгу о Россіи и въ письмахъ своихъ много говорить о Россіи. Онь предсказывалъ русскую революцію и предвидѣлъ ея ужасный характеръ. Православія Ж. де Мастръ не увидалъ и не понялъ. Онь вращался въ русскомъ свѣтскомъ обществѣ начала XIX вѣка, которое само не видѣло и не, понимало православія. Кстати сказать и книжка Дермейгема въ своей книжѣ невѣро изображаетъ религіозную жизнъ въ Россіи, основывая свое сужденіе на книгахъ П. Милюкова, который враждебенъ не только православію, но и вообще религії. Де Мастра представляли себѣ политикомъ по пренемуществу и даже взгляды его на папскую непогрѣшимость обычно считали прежде всего политической доктриной, обосновывающей суверенитетъ власти. Новые книги о де Мастрѣ разбиваютъ этотъ взглядъ и устанавливаютъ, что для него на первомъ планѣ всегда стояла интересъ религіозный. Де Мастръ былъ мистикомъ и только признавъ это, можно понять его судьбу. Какъ и все мистики, онъ былъ непонятъ и искажень. Про Ж. де Мастра сказывалъ де Бональдъ, что не находить себѣ места въ настоящемъ тѣль, кто чувствами своими принадлежитъ прошедшему, а мыслями своими принадлежитъ будущему. Когда Ж. де Мастръ вернулся во Францію, онъ оказался тамъ чужимъ, къ нему отнеслись почти враждебно. А это было время реставраціи, когда должны были бы принять его въслуги. Ватиканъ тоже не былъ особенно расположены къ свѣтскому мыслителю, написавшему книгу «О папѣ», и въ концѣ концовъ осудилъ фиденамъ и

традиціонализмъ, съ которыми было связано міросозерцаніе де Мастра. Ж. де Мастръ не былъ схоластикомъ и интеллигентомъ въ томистскомъ смыслѣ, онъ былъ иррационалистомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ своеобразнымъ гностицизмъ. Его христіанская теософія была тѣмъ соединеніемъ и смѣшаніемъ мистики, теологии и философіи, котораго не допускаетъ побѣдившій въ католицествѣ классической томизмъ. Ж. де Мастръ былъ прежде всего исторіософъ, а исторіософія никогда не вмѣщается въ рамки официальной теологии и философіи. Онь создаетъ мистическую философію истории. Онь одинъ изъ очень немногихъ въ западномъ католицескомъ мірѣ, настроенныхъ апокалиптически и эсхатологически. Ж. де Мастръ, подобно Фр. Баадеру, ближе намъ русскимъ, чѣмъ другіе мыслители Запада. Его ожиданія новой эпохи Духа Св. очень близки ожиданіямъ русской религіозной мысли.

Какъ оцѣнить книгу Ж. де Мастра о масонствѣ? Она сбывасть распространенный сейчасъ представлій объ исторіи масонства и требуетъ болѣе сложнаго отношенія къ этой проблемѣ. Величайшій католический мыслитель Франціи, глава контрь-революціонной теонратической школы, былъ масономъ, причастенъ къ мартинизму,* и разынаваетъ плачъ обращеній масонскихъ организаций на служеніе христіанству и католической церкви. Правда, активное его участіе въ масонскихъ ложахъ связано съ его молодостью, но онь до конца жизни защищалъ учителя своей молодости Сеня-Мартена, столь третиуемаго въ шаблонныхъ католическихъ книгахъ о масонствѣ. Приходится признать, что въ исторіи масонство бывало разнымъ и служило разнымъ цѣлямъ. Значеніе книги де Мастра въ томъ, что она помогаетъ разбить мрачную легенду о масонствѣ, которая способна довести слабыхъ и склонныхъ къ одержимости людей до сумасшедшаго дома. Согласно этой легенды, масонство есть міровой заговоръ, сатанинскія міровая организація, которая все себѣ подчиняетъ и обращаетъ все въ орудіе своихъ темныхъ цѣлей, скрытыхъ отъ большей части сминыхъ масоновъ. Легенды этой нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Тайная организація не поддается извѣдѣ изученію

*) Слѣдуетъ отмѣтить, что мартинизмъ происходитъ не отъ Сеня-Мартена, а отъ Мартинеса де Пасквалиса.

до глубины. никакой легенды о тайной организации нельзя опровергнуть точно и документально. Всегда маниаки этой легенды могут сказать, что само опровержение есть лишь новая хитрость для осуществления темныхъ и таинственныхъ цѣлей этой организации. Передъ нами разверзается дурияя безконечность подозрѣй и обвинений. Для легенды о масонствѣ есть много оснований и поводовъ, но она, какъ и всякая легенда, есть мифотворчество коллектива, пораженного извѣстного рода аффектами и эмоціями. Легенда не можетъ быть простымъ констатированиемъ факта и она не поддается эмпирическому обоснованию, она всегда творится и въ ней есть домыслы. Легенда всегда убѣдительна для тѣхъ, которые эмоционально въ ней заинтересованы. И въ легендахъ всегда есть своя доля истины, реальности. Масонство все-таки существует и играть роль. Происхождение масонства теряется въ глубинѣ вѣковъ и окружено оккультными преданіями, его связываютъ съ орденомъ тамплеровъ. Въ наше время во Франціи масонство играетъ довольно большую политическую роль, оно есть путь къ власти и оно ведетъ борьбу противъ католической церкви. Но когда выпускаютъ книгу съ документами, доказывающими, что правительство Эррю точно исполняло предизначение масонскихъ ложъ, я спрашиваю, что это прибавляетъ къ нашимъ сужденіямъ о правительстве Эррю или о другомъ какомъ-либо правительстве. Ванда оцѣнка всякаго явленія по существу, по плодамъ его. Если какое-либо правительство ведетъ рѣзко антихристіанскую и антицерковную политику, то я даю ему отрицательную оцѣнку съ точки зренія моей вѣры, независимо отъ того, действуетъ ли оно отъ масонскихъ организаций или отъ себя самого. Современный міръ полагаю отрицательными антихристіанскими и антицерковными движениями, — таково господствующее此刻е состояніе сознанія, и ничего не прибавляется къ оцѣнкѣ этихъ движений отъ того, что я признаю ихъ масонскими. Въ наше время нѣть надобности скрывать и маскировать божія и вражды къ христіанству, скорѣе наоборотъ. Въ нашу эпоху сплочиваются и организуются антихристіанская сила самыми разнообразными и открытыми путями и масонство совсѣмъ не обязано тутъ играть руководящей роли. И безъ него дѣлаютъ свое беабожное дѣло. Самая большая и самая зловѣщая антихристіан-

сная сила — коммунизмъ — менѣе всего носить характеръ масонскій. Членіе масонскихъ и антимасонскихъ книгъ, общающее съ людьми и длительная размышленія на эту тему привели меня къ той гипотезѣ, что масонство не столько есть тайная мировая организация, которая пользуется, какъ своимъ орудіемъ, всѣми силами, всѣми организациями, всѣми партіями для осуществленія своей невѣдомой конечной цѣли (легенда), сколько есть форма тайного общества, которой пользуются всѣ силы, всѣ организации, всѣ партіи для осуществленія своихъ цѣлей, какъ злыхъ, такъ и добрыхъ. Только этимъ можно объяснить, что въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ масонство окрашивается въ разныи цѣлы. Было масонство мистическое и масонство рѣзко атеистическое, масонство правое и масонство лѣвое, въ немъ участвовали цари и революціонеры. Въ концѣ XVIII и въ началѣ XIX вѣка въ масонствѣ преобладали направления мистической и оккультно-теософической. Нашъ Новиковъ былъ христианиномъ и мистикомъ. Въ концѣ XIX и въ началѣ XX вѣка въ масонствѣ преобладаютъ направления атеистической и воинствующей антихристіанской. Но и сейчасъ масонство очень разнообразно. Такъ въ странахъ латинскихъ и католическихъ, во Франціи и Италии, масонство прежде всего имѣетъ характеръ антицерковный и антихристіанский. Таковъ, повидимому, Orient во Франціи. Въ Америкѣ и Англіи масонство имѣетъ характеръ по преимуществу протестантско-христіанской, есть даже списки среди масоновъ. Тайные общества существуютъ съ древнихъ временъ, они были и въ древнемъ Египтѣ, Индіи, Греціи и ими пользовались для разныхъ цѣлей. Сейчасъ въ масонской идеологии преобладаетъ антихристіанский гуманизмъ, но не всегда такъ было, да и теперь не всегда такъ. Примѣръ Ж. де Местра доказываетъ, что принципиально масонской организации, тайного общества, можно пользоваться для цѣлей самыхъ противоположныхъ. Масонство есть то, чѣмъ всѣ пользуются, а не то, что всѣмъ пользуются. И сейчасъ по преимуществу пользуются имъ для цѣлей не христіанскихъ и антицерковныхъ. Политическое европейское масонство есть сейчасъ направление буржуазного радикализма. Менѣе всего масоны коммунисты. Масонство есть чисто буржуазная идеология, и духовно буржуазная и соціально буржуазная,

вокруг него группируются левые и свободомыслящие буржуазные элементы, представители буржуазного, прогрессистского гуманизма. И мы представляемся вредными окружать масонство ореолом. Господствующая идеология масонства в сущности очень плоская, это есть самая банальная вѣра въ прогресс и въ гуманистъ, неизумимое глубокого трагизма мировой истории. Масоны не атеисты исконно вѣруют въ плоский деизмъ. Мистические и оккультные элементы въ масонствѣ ослабѣли и остаются пережиткомъ прошлого, они являются достояніемъ отдельныхъ людей, а не группъ. Возрождающейся въ наше время оккультизмъ, новодумому, не имѣть тѣсной связи съ масонствомъ. Масонство окрашивается въ цвѣтъ эпохи и цвѣтъ тѣхъ группъ и слоевъ, которые въ него входятъ.

Когда на вопросъ задаваемый специалистами по масонству, въ чёмъ же сейчасъ положительная цѣль масонства, отвѣчаятъ, что оно стремится къ созданию соединенія штатовъ Европы, и говорятъ, это съ выражениемъ ужаса на лицѣ, то мы это представляемъ очень смѣшнымъ. Сама по себѣ цѣль создания соединенія штатовъ Европы не есть еще злодѣйская цѣль, икъ ней могутъ и добрые христіане стремиться, но съ инымъ духомъ. Къ созданию соединенія штатовъ Европы стремится открыто многіи политическія направлениія и оцѣнивать это нужно по существу. Я не могу считать, что объединеніе народовъ Европы и мира между этими народами есть цѣль злодѣйская и еатаническая, потому что и масоны работаютъ надъ осуществлениемъ подобной цѣли. Это — пустое и извращенное разсужденіе. Я бы хотѣлъ, чтобы объединеніе народовъ Европы и мира между ними совершилъ во имя Христа, и я вѣрю, что только во имя Христа можно достигнуть реального объединенія и мира. Но когда христіане не осуществляютъ правды въ жизни, когда они не творятъ дѣло единенія и мира, тогда это береть на себя анти-

христъ и духовно искажаетъ его. И виновны въ томъ всегда бываютъ прежде всего христіане. Христіане должны по христіански решать соціальный вопросъ. Иначе онъ будетъ решенъ въ духѣ антихриста. Нужно прежде всего на себя взять вину и ответственность, а не искать повсюду масонского заговора, что есть дѣло не христіанское и духовно вредное, столь же не христіанское и духовно вредное, какъ и исканіе повсюду еврейского заговора. Французскіе националисты не хотятъ примиренія между Францией и Германіей, потому что надъ этимъ примиреніемъ работаютъ масоны. Но это примиреніе есть прежде всего обязанность христіанъ, призывы же къ враждѣ и крови въ духѣ Action Francaise есть дѣло антихристіанское и безбожное, губящее Европу. Къ масонской легенды нужно отнести морально-прогматики. Она вредна для духовнаго здоровья людей, она действуетъ разрушительно на душу, ввергая ее въ атмосферу сумасшедшей мистиціи, подозрительности и злобности, она дѣлаетъ душу не болѣе вооруженной, а менѣе вооруженной, такъ какъ патологический аффектъ страха, подозрѣній дѣлаетъ человѣка слабымъ, превращаетъ человѣка въ дрожащую тварь. Мой долгъ прежде всего мужественно и безстрашно творить добро, а не быть растерзаннымъ ужасомъ передъ зломъ. Чтеніе Ж. де Местра должно действовать облагораживающе. Де Местръ всегда и во всемъ пытается своимъ духовнымъ аристократиамъ, котораго также не хватаетъ людимъ нашей эпохи. Въ частности, книга де Местра о масонствѣ и книги Дерменгема и Гою о де Местрѣ должны способствовать пробужденію благородно-аристократического духа познанія въ отношении къ сложной проблемѣ масонства, столь вульгаризованной патологическими аффектами апохи.

Николай Бердяевъ.

НОВОЕ ИЗДАНИЕ БААДЕРА.

Творения Франца Баадера, быть может, величайшаго немецкаго мыслителя 19 вѣка, оказавшаго влияние и на Гегеля, и на особенности на Шеллинга, когда то (въ 50-хъ годахъ 19 вѣка), изданныя въ «Полиомъ Собрании Сочинений», давно уже стали библіографической рѣдкостью и доступны для пользованія лишь въ большихъ публичныхъ библіотекахъ. Въ то время, какъ Фихте, Шеллингъ, Гегель уже дождались нового, современнаго издания по крайней мѣрѣ избранныхъ своихъ сочинений, во многихъ томахъ, сочиненія Баадера доселе пребывали въ забвѣніи. Въ 1921 году въ собраніи «Der Dom. Bucher der deutschen Mystik» (Insel Verlag) появился томикъ немногихъ избранныхъ статей и отрывковъ изъ Баадера, совершенно неудовлетворительный во многихъ отношеніяхъ. Въ 1924 году появилась перепечатка части писемъ Баадера (избранныхъ въ 15-мъ томѣ Поли. Собр. Сочинений), безъ всякаго вступленія, безъ какихъ либо пояснительныхъ упоминаній. (Fritz WERLE. Baader und sein Kreis Ein Briefwechsel). Оба изданія были явно недостаточны для знакомства съ Баадеромъ. Теперь этотъ пробѣлъ отчасти восполненъ изданіемъ въ одномъ, но весьма объемистомъ томѣ (938 стр.) избранныхъ сочинений Баадера по соціальной философіи, выпущенномъ и издаваемомъ Ottmar Spahnъ въ серии «Die Herdflamme. Sammlung gesellschaftlicher Grundwerke aller Zeiten und Völker».*). Въ книгѣ полностью перепечатаны 14 работъ Баадера по соціальной философіи и обширное собраніе соціально-философскихъ выдержекъ изъ его работы: впер-

вые напечатаны письма Баадера къ Людовику I Баварскому и записка, представленная имъ баварскому правительству. Въ видѣ общефилософскаго приложения перепечатаны 2 (изъ 4-хъ) выпуска «Fermenta Cognitions» и статья «Elementarbegriffe zwang die Zeit». Къ книгѣ приложена обширная біографія Баадера и попытка систематического изложенія его обще-философскаго и соціально-философскаго міровоззрѣнія. Эдѣсь иѣтъ надобности подвергать детальной критикѣ рассматриваемую попытку подбора избранныхъ сочинений Баадера (хотя описаніе во всемъ удачна). Достаточно отмѣтить, что она и въ опубликованномъ матеріалѣ, и въ пояснительныхъ статьяхъ даетъ все же живое и достаточно полное представление по крайней мѣрѣ соціально-философскимъ идеаламъ Баадера, и хотя бы частично анакомить съ его общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ.

Баадеръ, одинъ изъ величайшихъ немецкихъ мыслителей, изумительный по богатству, полновѣскости, жизненности и глубинѣ своихъ идей мало известенъ теперь даже немцамъ и совершенно неизвестенъ младому поколѣнію русскихъ. Мы не можемъ здѣсь, даже въ самыхъ краткихъ чертахъ, обрисовать его міровоззрѣніе. Ограничимся немногими словами, поясняющими его цѣнность для наша и нашего времени. Прежде всего Баадеръ — единственный изъ крупныхъ немецкихъ мыслителей 19-го вѣка, который строитъ все свое философское міровоззрѣніе на положительной церковно-христіанской вѣрѣ, понимающей пъ съ замѣчательнымъ глубокомыслѣмъ обнаруживающее философское значение догматовъ христіанства. Будучи католикомъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ своеемъ ученіи о всединствѣ и соборности, въ своемъ органическомъ пониманіи церкви и человѣческаго общества, въ своей оценкѣ любви и

*) Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Herausgegeben, eingeleitet und erlautert von Johannes Sauter. Gustav Fischer. Jena. 1925.

свободы, какъ основъ человѣческой жизни и вѣры, по существу совпадаетъ съ православнымъ пониманіемъ христианства. Его общественно-философскій ученія особенно цѣнны и своеобразны тѣмъ, что онъ все время защищаетъ позицію, однаково противоположную, какъ гуманистическому либерализму, такъ и мертвящему формалистическому консерватизму, и неустанно борется сразу на эти два фронта. Его основная общественно-философская идея, что истинная свобода — не въ изолированности, оторванности личности отъ цѣлага, а именно въ органическомъ единеніи ея съ Богомъ, міромъ и людьми и что, съ другой стороны, подлинная органическая цѣлестность жизни возможна только черезъ свободно-любовное единеніе, а не черезъ наси-

ліе и механическую связанность, есть именно то самое важное, на что въ настоящую эпоху развала и озлобленія, революціонного и контрреволюціонного ослѣпленія, должно быть направлено вниманіе и воля, стремящаяся къ возрожденію здоровыхъ и прочныхъ основъ общественной жизни.

Было бы весьма желательно, чтобы хоть краткое, но умѣло подобранное, изданіе избранныхъ сочиненій Баадера появилось на русскомъ языке и стало доступнымъ русской молодежи, ищущей религіознаго обоснованія общественнаго идеала. Такое изданіе могло бы быть цѣнѣйшимъ пособіемъ для русскаго религіозно-философскаго образования.

С. Франкъ.

НОВОКАНТИАНСКАЯ ФИЛОСОФІЯ МІФОЛОГІИ.

(Ernst Cassirer. Philosophie der Symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken. Berlin 1925).

Проф. Кассиреръ, единственный изъѣзжихъ вліятельныхъ представителей новокантіанства «марбургской» школы, извѣстный до сего времени трудами по логикѣ естествознаній и по истории теоріи знанія, выступилъ теперь, въ двухъ томахъ «философию символическихъ формъ», изъ которыхъ первый посвященъ философиѣ языка, а второй философиѣ міфологіи и релігії. (Обѣаціа еще третій томъ по философиѣ искусства). Каждый томъ образуетъ замкненное цѣлое, и потому мы здѣсь имѣемъ возможность дать въ отдельности отчетъ о второмъ томѣ — о философиѣ релігії Кассирера. Въ основу изслѣдованій положенъ обширный материалъ по этнографіи и истории релігії. То обстоятельство, что философъ, всю жизнь работавший надъ вопросами чистой науки и отвлеченной философиѣ, могъ съ таюю добровольностью и прибавимъ тотчасъ же съ такими вниманіемъ и чуткостью изучить совершенно новую для него область духовной жизни, въ которой, къ тому же, оказалось имѣть циникаго личнаго отношенія, — вызываетъ невольное изумленіе и уваженіе въ чисто немецкой основательности научной мысли. Съ другой стороны, на труда Кассирера неизбѣжно должно было отразиться то простое и роковое положеніе, что — какъ, скажошь не можетъ познавать икономіи и глухой или немузыкальный человѣкъ — музыки, — человѣкъ, лишенній непосредственнаго органа воспринятія релігіозной жизни (или утратившій его), фантически не въ состояніи уловить самаго существа дѣла въ этой области.

Методологический замыселъ Кассирера

очень простъ — но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдительный только для того, кто раздѣляетъ основное построеніе кантіанства. Подобно тому, какъ существуетъ априорныи формы сознанія, дѣлающіе возможнымъ научное знаніе, должны существовать и априорныи формы сознанія, изъ которыхъ вытекаетъ или изъ которыхъ зависитъ міфологическое и релігіозное содержаніе человѣческой мысли и языки. Методы познаній, какъ и принципіальная оцѣнка міфологіи и релігії (которыи для Кассирера, конечно, совпадаютъ, такъ какъ посвѣтилъ открытия естественно отсутствуетъ въ его системѣ, и даже о наличии чисто релігіозной науки и потребности человѣка отъ нее догадывается) вытекаютъ здѣсь изъ общей философиїской позиціи кантіанства — именно изъ его релігіозизма. Оригинально — и характерно для нашей эпохи пробужденія по крайней мѣрѣ интереса къ релігіозной жизни — то, что «транспонентальныи» методъ Канта примѣнится къ научному знанію, такъ что формально релігіозное сознаніе становится вполнѣ *равноправнымъ* научному; оба открываютъ равно относительныи и равно неизбѣжныи картины міра, присущія человѣческому сознанію; и Кассиреру представляется, что ему удалось найти единственный строго научныи, именно «транспонентальныи» методъ изученіи релігії, одинаково отличный, какъ отъ эмпирію-психологического метода исторіи и этнографіи, такъ и отъ метафизического истолкованія Шеллинга и Гегеля. Осуществленіе этого замысла — при всей интересности и тонкости нѣкоторыхъ частныхъ его итоговъ — обнаруживаетъ все же его внутреннюю несостоятель-

ность. Прежде всего обнаруживается общий порок «трансцендентализма» — не преодолимость для него психологизма; анализ религиозно-мифологического сознания, несмотря на все усилия Кассирера следовать чисто-объективной его феноменологии, — в силу заранее принятого или скорее инстинктивно укорененного убеждения в субъективности, иллюзорности мифологии, — все же сводится к чисто психологическому анализу и принципиального отличия «трансцендентального» метода от心理学а на доказать провести невозможно. Вместе с тем сказывается и другой порок капитанства — это философская недоговоренность или, скажем, рече, бесознательная лживость: «трансцендентальный» метод совсем не свободен от «догматических» предпосылок; его тайной предпосылкой служит позитивизм, убеждение в безусловной объективности и достоинности имени научно-эмпирического знания и его одного. Уже Герман Коген отмечал, что если «Критика чистого разума» имела у Канта твердый фундамент в лице положительной науки, на которую она «ориентировалась», то «Критика практического разума» такого фундамента у него не имела; и Коген пытался найти его в лице правовой и общественной действительности. Тем более ни у самого Канта, ни у его последователей не было прочного «фундамента» для философии религии — а это значит: не быть веры, не изысканную реальность, отложенную к которой и раскрытие которой в последнем счете — вопреки всяческому «трансцендентализму» — одно только в состоянии оправдать и потому склонять философию значительных и содергательных (а не только психологических интересов) анализ религиозного сознания.

В изложении Кассирера это сказывается в том, что «категории» мифологического сознания — мышлениц, созерцаний и чувства — они отыскиваются и устанавливаются путем простого контрадиекторного отрицания соответствующих научных категорий: если научный метод состоит в разложении «субстанций» на «функции», то мионическое сознание, напротив, гипостатирует или «субстанциализирует» все данные, если для науки

пространство, время и число суть чисто-безличественные формы отождествления, то для мионического сознания каждое направление и каждый отрезок пространства, исторический момент времени, отдельное число приобретают качественно-индивидуальный смысл и т. п. Как ни вбрыли таиня чисто отрицательный определение, они, во-первых, совершение недостаточных для проникновения в существо дѣла; и если иногда Кассиреру удается на этом пути кое что уловить (напр., интересный факт зависимости — въ китайскомъ, индусскомъ, египетскомъ и античномъ сознаний — идти нравственно-общественного порядка от идеи пространственно-временного разграничения), то часто онъ проходитъ мимо самыхъ значительныхъ полей (напр., мистической символики чиселъ) безъ всяческаго понимания ихъ существа. И во-вторыхъ, вопреки сознательно-взвѣшеному замыслу утверждать равнотѣни и качественную разнородность религиозно-мионического и научного сознания, онъ неизменно сбивается — что психологически совершаю неизбѣжно, ибо соотвѣтствуетъ подлинной вѣрѣ самого автора — на плоское «просвѣтительское» пониманіе, для которого религія и мифология есть просто плохая, примитивная наука. Ибо въ науку — то Кассиреръ, несмотря на свой религиозмъ, подлинно вѣрить, въ религию же — въ силу своего религиозизма — не вѣрить.

При всей — неизбѣжной — неудачѣ въ осуществлении замысла дать объективное философское осмысленіе существа религиозно-мифологической сферы духовной жизни, книга Кассирера, отчасти отрицательно, именно поучительностью этой неудачи, отчасти положительно — большими запасомъ фактовъ и интересныхъ частныхъ соображеній, собранныхъ въ ней, заслуживает вниманія и можетъ действовать, возбуждающе на религиозно-философскую мысль. Она есть во вслѣмъ случаѣ примѣчательный симптомъ пробуждения интереса къ религіи даже въ наиболѣе позитивистически настроенныхъ умахъ современныхъ представителей немецкой философіи.

С. Франкъ.

Л. П. КАРСАВИНЪ. *О началахъ (опыт христіанской метафизики).*

І. Богъ и тварний міръ. изд. Обелискъ. Берлинъ 1925.

Авторъ этого труда составилъ себѣ крупное ученое имя первоклассными трудами по истории католического средневѣковья. Однаю, въ послѣднее время, раскрылась и другая сторона въ творчествѣ этого своеобразнаго мыслителя Л. П. Карсавинъ, всегда, впрочемъ бывшій метафизическимъ философомъ, выступивъ съ рядомъ специальныхъ трудовъ («Джирдано Бруно», «Философія исторіи», «Востокъ, Западъ и русская идея», «О свободѣ», «О добрѣ и зле», «Уроки отреченніи вѣры», «О началахъ» и др.). Можно какъ угодно относиться къ этимъ яроизведеніямъ, принимать, или отвергать ихъ, подвергать критикѣ ихъ порою яародисалии и «спатириующію» утверждения, но одного отрицать нельзя никакъ: лежащей на нихъ печати монументальнаго метафизическаго таланта, богатѣшаго содерянія и яркой своеобразной индивидуальности.

Содеряніе первого тома «Началъ» вмѣщено въ четыре главы съ чрезвычайно яркимъ и характернымъ обозначеніемъ ихъ содеряній. Гл. I «въ коеи посты иратающаго введенія» разсматривается природа религіознаго аіта и въ связи съ имъ предварительно упомянутыя понятия всеепиства, Божества и Богочеловѣчества, теофанія, творенія, обоженія и свободы въ Богѣ и твари; гл. II, «посвященная вопросу и достовѣрности Боговѣдѣній и достоинствахъ христіанской вѣры, какъ знания», гл. III «гдѣ чрезъ анализъ критерія достовѣрности наше созидающее себѣ бытіе раскрывается, какъ тварное тріединство и являющее въ единстве своей духовно-тѣлесности одинъ изъ аспектовъ тварного міра; и гл. IV, «въ коеи раскрывается со стороны философской ученіе о

Богѣ Истинномъ и Есслагомъ, какъ о совершенномъ Тріединствѣ».

Задача, которую ставить себѣ Л. П. Карсавинъ въ настоящемъ, трудѣ можетъ быть формулирована наѣтъ *раскрытие бытія Божественнаго и тварного (человѣческаго) черезъ бытіе Богочеловѣческое.*

Этимъ однимъ моющимъ поворотомъ разрынается хитросплетеніе старой латинопротестантской схоластики идущей «снизу вверхъ» и пытающейся «доиздѣтъ» (1) бытіе Бога «вообще», а потому и всѣ христіанскіе догматы содеряніемъ церквию — съ характернымъ и безнадѣйнымъ, разѣленіемъ Бога и человѣка, вѣры и дѣлъ, вѣръ и знанія — въ результатѣ.

Избѣгаешь Л. П. Карсавинъ и противоположнаго пути: попытать непосредственнаго мистическаго созерцанія Бога, ибо это дѣло аскетической практики, осуществляемой подъ руководствомъ опытныхъ старцевъ, безъ чего на этомъ пути неминуемо грозить обманъ и самообманъ, приводящій къ грязной ямѣ хлыстовства, где задыхаются и гибнутъ всѣ духовныя способности.

Авторъ «Началъ» избираетъ средний, «царскій» путь и исходить изъ даниости двуединаго Богочеловѣческаго бытія, со средоточеніемъ въ лигости Богочеловѣка. Этотъ Богочеловѣческій центръ есть вмѣсть съ тѣмъ и средоточіе Истины: — теоретической и практической («Правдѣ»). Всесединая Истина можетъ быть съ абсолютной непрекращаемостью обоснована и въ эмпіріи только яри одномъ условіи. — Она должна съ предѣлами для эмпіріи полнотой, на самой грани эмпіріи, *На Крестѣ*, выразиться и именемъ Истина, иакъ Жизнь. Поэтому въ Богѣ «была Жизнь» и Жизнь была *Слово* человѣковъ (10. 1,4), Себѣ, т. е. Истина (стр. 86)... «И не говориши-ли Иисусъ «Я — Истина и Жизнь? Не говориши-ли Отецъ... дѣла, которые дали Мнѣ Отецъ совершить, сами дѣла эти, Мною

творимыя, свидѣтельствуютъ обо мнѣ...»? Язычество не чужда ідеи Логоса-Жизни; и оно можетъ повторить, и принять первые стихи евангелия отъ Иоанна. Но Иоаннъ высказываетъ еще и безумное для язычниковъ «какъ ho logos sarx egeneto»... (и Слово стало плотию)»... «Это значитъ, что Логосъ сталъ индивидуальнымъ человѣкомъ, одинъ изъ насъ, братомъ нашими, что человѣкъ Иисусъ — Солнце Правды и совершившее обоснованіе на землѣ всеединой Испытъ» (стр. 87).

Сообщая понятію всеединства гораздо болѣе богатое сопротивленіе, чѣмъ разумѣль подъ этимъ терминомъ его изобрѣтатель В. Соловьевъ, авторъ «Началъ» извлечена изъ него драгоцѣнную мысль о двуединствѣ вѣры и дѣла и о содѣржаніи знанія вѣрѣ. «Ибо нѣть добра го дѣла, которое не вытекало бы изъ вѣры во Христа, и нѣть вѣры во Христа, которая не выражалась бы въ добрыхъ дѣлахъ. «Вѣра безъ дѣла мертвъ», т. е. совсѣмъ не существуетъ» (стр. 72). Этими зачерпиваются бесплодная полемика ортодоксово заблуждающихся натоликовъ и лютеранъ — именно по этому вопросу. До такой простоты и единственно православной мысли не могли додуматься наши составители катехизисовъ и учебниковъ, не потому, чтобы они были «сюбърбы головы», а единственно вслѣдствіе того, что они въ силу исторической трагедіи русской культуры сняли свою русскую голову и замѣнили ее провинціальной передѣлкой западнаго схоластического аппарата, который вслѣдъ бы былъ бы хороши, если бы не полное игнорирование имъ христіанской онтологии всеединства.

«Идеаль христіанства не «вѣра», не «вѣра и дѣла», а «вѣра въ дѣлахъ», «вѣролюбію, спасительствующую», двуединство вѣры и дѣла» (стр. 72).

Даліе авторъ «Началъ» дѣластъ естественный и простой переходъ къ связѣ дѣла и знанія и черезъ это вѣры и знанія.

«Но и знаніе тоже одинъ изъ видовъ дѣятельности. Познавательный элементъ столь же неустранимъ изъ истинной вѣры, какъ и моментъ собственно дѣятельный. Вѣра всегда есть и знаніе и постиженіе, почему вполнѣ естественно говорить о догматикѣ и истинахъ вѣры» (стр. 72).

Содержася вѣра и изъ вѣры исходя знаніе не можетъ быть противопоставлено вѣрѣ, хотя «вѣра шире знанія и несомнѣнѣе его» (стр. 77). «Знаніе, самое большое, можетъ стать лишь «достовѣрнымъ», т. е. по несомнѣнности своей стать достойнымъ

вѣры. И вѣра — основа знанія, наличная въ каждомъ актѣ его, наличная и въ признаніи чего-либо истиннымъ, каковое признаніе часто и ошибочно съ вѣрою отождествляютъ. Вѣра же является источникомъ вѣроятія, доказрія, увѣренности, тоже часто съ неко...» (стр. 77). «Я называю вѣру истинною — наивысшее для эмпірии инстинктивованіе или причастіе Истинѣ. Конечно, эта вѣра неполна, даруя Истину лишь «зерцаломъ къ гаданію». Но она — вышшее и наибогѣе полное изъ возможныхъ для несовершенного человѣка причастіе Истинѣ «упраздняемое», т. е. восполняемое до совершенства, которое есть въ полнотѣ Богочеловѣчества. Истинная вѣра содержитъ въ себѣ знаніе со всѣми его исканіями и сомнѣніями; и ее знанію противопоставлять нельзѧ» (стр. 78).

Мы поставили на первое мѣсто ученіе о вѣрѣ, дѣлахъ и знаніи, ибо оно — безупречно Истинна и великолѣпно изложенія гносеологическая основа «Началъ». Въ этомъ смыслѣ называемое ученіе, равно какъ и содѣржащая его вся 2-я глава «Началъ» предстаиваетъ драгоцѣнныи взглядъ не только въ метафизику познанія, но и въ христіанское любомудріе вообще.

Ученіе о любви (стр. 78-я, стр. III-я, 165-я), которое Л. П. Карсавинъ развиаетъ въ гл. IV въ тѣсной связи съ ученіемъ о Троицности, несмотря на тонкость наблюдекъ и богатство мысли, искорчено элементомъ душевности, которую авторъ не въ силахъ выдѣлить изъ бытия сверхчувственного и, что еще хуже, гипотетизируетъ эту душевность въ сверхчувственное бытие. Здѣсь Л. П. Карсавину не удалось преодолѣть соблазнительный и неглубокий психологизмъ, царящій въ *Noctes Petropolitanae* и въѣдѣемъ переносить литературную романтику *Noctes* въ «Начала». Этотъ досадный недостатокъ замѣчательной книги мѣняетъ ей изъ личной метафизики превратиться въ объективное развитіе началь христіанскаго любомудрія. Непріятное впечатлѣніе производить латинская транскрипція греческихъ текстовъ. При всемъ томъ блестящая діалектическая техника, огромная ученость и превосходное виртуозное изложеніе дѣлаютъ книгу Л. П. Карсавина даже въ ея недостаткахъ глубоко поучительной, будящей мысль, остро по новому ставящей тѣ проблемы, пути въ разрѣшениі которыхъ были, казалось, безнадежно загромождены рутиной.

В. Ильинъ.

Русская религиозная библиотека при методистской миссии въ Прагѣ.

За неполные два года своего существования это скромное начинание развернулось въ крупное дѣло. Задача сбиранія русской религиозной, богословской и религиозно-философской литературы осуществима въ теперешныхъ зарубежныхъ условіяхъ только съ большими трудомъ, приходится считаться со случайностями изысканаго рынка и собирать по частямъ, отрывочно и неполно. Врядъ-ли можно доказывать всю значительность и неотложность такой задачи, — объ этомъ свидѣтельствуетъ уже сама возрастающая потребность въ религиозной литературѣ, спросъ на нее. Но надо напомнить и подчеркнуть всю значительность русскихъ достижений прошлаго въ этомъ откликѣ. Случайно собранная, случайно пополняемая пражская библиотека выросла уже свыше 1000 названий, и получила при этомъ болѣе или менѣе изысканный и систематический характеръ. И нельзя не порадоваться, что такимъ образомъ спасены отъ распыленія и раскиданія хоть иѣсколькими частными и общественными собраний богословскихъ языгъ. Въ сущности, пражская библиотека сейчашь — одна изъ очень рѣдкихъ. Не легко дать обзоръ ея состава. На первомъ мѣстѣ надо поставить длинный рядъ святоотеческихъ твореній въ русскихъ переводахъ, — Добротолюбіе (въ славянскомъ и въ русскомъ текстахъ), творенія святыхъ Афанасія Александрийскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Макарія Египетскаго, Євдора Студита, Іоанна Дамаскіна, Симеона Нового Богослова, Євдоріта Іоакимскаго, Ефрема Сиріна, Григорія Двоеслова и т. д., — сюда же надо присоединить изданія правильнаго церковныхъ. На второмъ мѣстѣ надо назвать собрания словъ и проповѣдей

отечественныхъ богослововъ — митр. Филарета, арх. Инонундія Херсонскаго, арх. Херсонскаго Дмитрія (Муретова) и др., — литературное наслѣдіе митр. Филарета имѣется почти полностью: кроме словъ и рѣчей его еще и собраціе митрій и отзывовъ, и письма. Даѣтъ надо отмѣтить творенія святителя Оеофана Затворника. Затѣмъ слѣдуетъ назвать курсы богословія — митр. Макарія, арх. Черниновскаго Филарета, еп. Сильвестра. Кроме курсовъ имѣется и длинный рядъ монографій богословскаго и церковно-историческаго содержанія. Съ другой стороны, довольно полно представлена и «свѣтская» религиозная литература, какъ церковнаго, такъ и непрервнаго направления, — начиная отъ Сквороды и кончая Толстымъ, начиная Хомяковымъ и Бухареніемъ и кончая о. Сергиемъ Булгаковыемъ. Особенно надо отмѣтить сочиненія И. Ф. Одоцова и Розапова, наль известную библіографическую рѣдкость. Не входя въ дальнѣйшія подробности, остается упомянуть объ отдѣльныхъ годахъ журналовъ, богословскихъ и философскихъ, — Христіанскаго Членія, Трудовъ Кіевской Духовной Академіи, Миссіонерскаго Обозрѣнія, Странника, Вопросовъ Філософії и Психології. Уже изъ этого краткаго перечня ясна вся цѣнность описываемаго собрания. Къ тому же оно непрерывно пополняется. О степени потребности въ такого рода библиотекѣ достаточно можно судить по количеству выдачъ книгъ для чтеція (на дому и въ читальняхъ) — до 8000 тысячъ разъ, при чмъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что сюда входятъ и колективныя требованія (со стороны студенческихъ кружковъ и т. п.), и что вообще въ теперешніхъ условіяхъ кругъ

читателей книги всегда большие одного лица. Пользуются книгами не только жители Праги и ее пригородов, но и жители других городов Чехо-Словакии и Прикарпатской Руси, а также и других стран (Франции, Германии, Югославии), и въ особенности слѣдует отмѣтить предоставление книгъ для нуждъ Парижскаго Богословскаго Института. Съ этой сторо-

ны трудно преувеличить благотворное слѣженіе пражской библиотеки. И какъ ни скромно это начинаніе въ широкой перспективѣ, его нельзя не отмѣтить съ чувствомъ глубокой признателности къ тѣмъ кто задумалъ его и къ тѣмъ, кто материально и духовно сдѣлалъ его осуществимымъ.

Ф.